FILSAFAT SHADRA

FILSAFAT SHADRA

FAZLUR RAHMAN

PENERBIT PUSTAKA
BANDUNG, 1421 H – 2000 M

Diterjemahkan dari buku berbahasa Inggris, *The Philosophy of Mulla Shadra (Shadr al-Din al-Syirazi)*, karya Fazlur Rahman, terbitan State University of New York, Albany, New York, 1975.

Penerjemah: Munir A. Muin
Penyunting : Ammar Haryono

Diterbitkan oleh Penerbit PUSTAKA
Jalan Penghulu Haji Hasan Mustafa No. 121, Telp. (022) 7103616
Bandung, 40125
Cetakan I : 1421 H – 2000 M

Sampul : A. Noe'man

MENCARI KESATUAN DALAM KEMAJEMUKAN REALITAS
Pengantar untuk Terjemahan The Philosophy of Mulla Shadra
Armahedi Mahzar

Orang seagama, filsafatnya bisa saja berbeda. Begitu sebaliknya, orang yang berbeda agama, bisa pula filsafatnya sama. Namun kesamaan filosofis itu, biasanya, hanyalah pada garis besar saja. Pada uraian rinci boleh jadi terdapat perbedaan yang mencolok. Perbedaan itu terletak pada tambahan terhadap pandangan pokok yang berbeda. Itulah yang kita jumpai pada eksistensialime Islam di abad pertengahan dan eksistensialisme Barat di awal abad-20. Kedua bentuk eksistensialisme itu sama-sama mengatakan bahwa eksistensi mendahului esensi. Atau, dengan perkataan lain, wujud lebih pokok daripada hakekat. Walaupun begitu yang dipersoalkan berbeda. Eksistensialisme Prancis abad 20 mempersoalkan eksistensi dan esensi manusia, sedangkan eksistensialisme Iran abad pertengahan mempersoalkan eksistensi dan esensi realitas secara umum terutama Tuhan.

Eksistensialisme sendiri telah digantikan secara berturut-turut oleh strukturalisme dan pasca-strukturalisme. Pasca-strukturalisme sebagai varian dari filsafat postmodern yang pluralistik, relativistik dan anarkis itu telah membuang semua bentuk esensialisme dari metafisika, bukan sekedar merendahkannya seperti yang dilakukan oleh eksistensialisme modern. Post-modernisme telah telah membuang semua esensi sehingga yang tinggal adalah eksistensi-eksistensi yang banyak yang tak lain dari benda-benda material di luar dan dalam tubuh kita. Tentu saja pandangan materialisme pasca-modernis itu sangat kontroversial, karena benda-benda itu tanpa esensinya, yaitu gerak dan interaksi antar sesamanya seperti yang dipahami oleh sains, tak mungkin melahirkan kehidupan, manusia dan bahkan pemikir-pemikir postmodernis itu sendiri.

Tampaknya kaum pasca-modernis telah terlena oleh permainan bit-bit imaji elektronik yang menari-nari di layar kaca dari *game watch* anak-anak, di layar *videogame* playstation ketika anak lebih besar, di monitor komputer ketika dia dewasa dan di layar televisi selama hidupnya, sehingga tak sanggup berpikir mendalam dan mendasar,

terpesona dengan permainan bahasa dan kata-kata, melupakan makna hakiki dari apa yang direpresentasikan oleh kata-kata itu yaitu benda-benda di luar kita dan pikiran-pikiran dalam diri kita, yang merupakan misteri abadi yang ingin dipecahkan para filosof dari masa ke masa. Yang manakah dari kedua realitas itu yang fundamental, yang sebenar-benarnya ada.

APAKAH YANG SEBENARNYA ADA: MATERI ATAU IDE?

Jika kita ditanya "apa yang sebenarnya ada?", maka kita pasti tahu bahwa itu pasti pertanyaan filosofis. Apapun jawaban kita, dia akan mencerminkan keyakinan kita tentang realitas. Maksudnya begini. Realitas adalah suatu kenyataan yang sebenarnya ada bukan hanya ada dalam khayalan atau pikiran sesorang.

Nah, kalau kita perhatikan definisi ini, maka tampak bahwa kata 'yang sebenarnya' merupakan embel-embel filosofis yang jelas memusingkan seorang awam. Sebaliknya, bagi seseorang yang mempunyai kecendrungan filosofis, justru akan timbul keresahan jika pertanyaan ini tidak terjawab. Untuk jelasnya marilah kita ikuti perdebatan filosofis berikut ini.

Jawaban pertama: materialisme ilmiah

Apakah realitas yang sebenarnya ada? Berikut ini adalah salah satu jawaban ilmiah yang umum. Yang sebenarnya ada adalah benda-benda. Tetapi para filosof akan terus bertanya, Apa sebenarnya benda-benda seperti kursi, sepatu, batu, udara dan lain sebagainya itu? Jawaban ilmiah akan mengatakan bahwa semua benda-benda itu terdiri dari atom-atom yaitu bagian benda terkecil yang tak dapat dipisahkan lagi.

Jawaban ini mirip dengan jawaban Demokritus di zaman dahulu kala. Belasan abad setelah Demokritus, nama atom pun diberikan Dalton pada zat terkecil yang ditemukan oleh para ahli kimia. Namun sejarah sains menemukan bahwa atom Dalton bukanlah atomos seperti yang dipahami oleh Demokritus. Jika atomos adalah bagian benda terkecil yang tak mempunyai bagian lebih kecil lagi, tidak demikianlah atom dalam kimia modern.

Soalnya, di awal abad lalu, para fisikawan menemukan bahwa setiap atom zat kimia itu terdiri dari bagian-bagian yang lebih kecil lagi yaitu inti dan elektron. Masih di paruh pertama abad yang lalu para fisikawan pun menemukan kenyataan bahwa inti atom itu pun terdiri dari dua jenis

partikel atau butiran yang lebih kecil lagi yaitu dua jenis nukleon yaitu proton dan netron.

Paruh kedua abad 20 yang lalu, para fisikawan menemukan lebih dari seratus partikel elementer yang setara tapi lebih berat dari nukleon sehingga orang mulai curiga bahwa partikel elementer bukanlah bagian terkecil semua benda Memang begitulah keadaanya ketika ditemukan bahwa proton, netron dan partikel-partikel elementer lainnya yang lebih berat dari pada itu ternyata terdiri dari partikel-partikel yang lebih kecil lagi yaitu partikel-partikel quark.

Walaupun begitu, sampai sekarang secara eksperimental belum pernah ditemukan tanda-tanda tentang adanya subpartikel yang lebih kecil dari quark, kendati secara matematis subpartikel itu tersebut sudah patut dapat diduga. Dengan demikian inilah jawaban terakhir para ilmuwan modern jika ditanya apa yang sebenarnya ada. Tapi marilah kita lihat apakah jawaban itu memuaskan kaum filosof.

Untuk sebagian orang jawaban itu memang memuaskan, yaitu bagi kaum materialis. Tapi buat sebagian lagi, yaitu kaum idealis, hal itu sangat tidak memuaskan. Soalnya, sebagai filsuf sejati mereka terus bertanya. Apa sebenarnya quark dan lepton itu? Soalnya, mana buktinya bahwa partikel-partikel itu benar-benar ada. Bukankah kita tak bisa melihatnya. Bukankah kaum materialis adalah seorang empiris yang mengaku semua pengetahuan dapat diperoleh hanya melalui indra?

"Ah, Anda salah mengerti" jawab kaum materialis. "Kata 'melalui' bukan berarti hanya langsung, tetapi bisa tidak langsung", begitu lanjut mereka. "Eksistensi partikel-partikel fundamental", kata mereka, "bukan hanya bisa diduga di dalam pikiran. Dia hanyalah konsep yang ada di pikiran manusia. Dia adalah konsep yang paling ringkas yang bisa digunakan untuk mereka-reka semua pengalaman empiris manusia."

Jawaban kedua: idealisme religius

Mendengar jawaban kaum materialis tadi, maka para filosof idealispun tersenyum-senyum mendengarkannya. "Wah-wah, bagaimana Anda ini. Jadi sesuatu yang hanya ada di pikiran manusia merupakan bagian terkecil dari semua yang ada di alam semesta ini. Kalau begitu, kamilah yang benar. Semua realitas sebenarnya terdiri dari pikiran atau ide bukan benda-benda. Hidup idealisme." Begitulah kira-kira argumentasi mutakhir penganut idealisme.

Maka kita kaum awam yang religiuspun senang atas kemenangan kaum idealis ini. Soalnya, dengan demikian sederetan realitas religius, yang hanya bisa diyakini melalui iman dan tak dapat dibuktikan secara empiris atau ilmiah, sekarang memperoleh legitimasinya. Semua yang ada, ada dalam pikiran, yaitu "pikiran semesta yang memikirkan dirinya sendiri" seperti kata Hegel seorang idealisme absolut di abad ke-19 yang justru diperkuat oleh pernyataan Stephen Hawking di abad 20 yang mengatakan hukum-hukum alam tak lain dari pada pikiran Tuhan.[1]

Tentu saja menjadi seorang idealis tak perlu harus menjadi seorang hegelian dengan logika dialektiknya yang non-ilmiah itu. Nyatanya, idealisme monistik absolut itu kini ternyata merupakan ideologi yang populer di kalangan para anti-sains Zaman Baru di dunia Barat, yang muncul semenjak tahun 70-an, yang bereksperimen dengan teknik-teknik meditasi untuk mencapai kebenaran mutlak.

Mereka mencari kebenaran tidak dengan menjelajah alam luar, tetapi dengan menukik langsung ke alam batin jiwanya. Sebagian dari mereka merasa memperolehnya, dan merekapun menyampaikan penemuannya, berperan bagaikan nabi-nabi baru di akhir zaman. Berbagai agama dan aliran kebatinan baru di Barat banyak mengklaim hal seperti itu. Mereka menyebut dirinya sebagai bagian dari gerakan Zaman Baru.

Akan tetapi, mereka ini minoritas di negerinya sendiri. Sebagian lagi justru bertanya lebih lanjut. "Apa sebenarnya pikiran itu?". Pikiran bagi kaum materialis tak lain dari pola-pola dalam otak manusia. Bukan hanya pada otak manusia tetapi juga di luar otak manusia yaitu di benda-benda penyimpan informasi seperti misalnya buku-buku, pita kaset audio dan video, piringan laser, CD dan lain sebagainya.

"Wah-wah," ujar pengikut idealisme, "Banyak sekali pola yang ada di sana tapi tak semuanya mempunyai makna." Ah tentu saja hanya pola yang mempunyai makna. Makna itu diberikan oleh manusia melalui komunikasi yang juga terpola antar sesama. Jadi pikiran itu tak lain dari "kumpulan pola bermakna yang saling memaknai". Pola bermakna itulah yang disebut "tanda". Nah sebagian tanda itu dibuat manusia, sebagian lagi bersifat alamiah. Sains itu membaca tanda-tanda alamiah.

Para strukturalis menganggap tanda-tanda itu membentuk struktur-struktur non-material statik yang ada di alam pikiran yang lepas dari

---

1) Stephen Hawking, dala bukunya *A Brief History of Time* (Bantam, London & New York 1988), menuliskan kalimat terakhirnya *"If we find the answer to that, it would be the ultimate triumph of human reason – for then we would truly know the ind of God"*.

otak-otak manusia dan media informasi di luar otak manusia. Sedangkan kaum pasca-strukturalis justru melihat proses tanda-menandai itu tak dapat dilepaskan dari otak manusia dan media teknologi yang ada sebagai perpanjangannya, dan kedua yang disebut terakhir ini tak lain dari materi. Tanda-tanda itu bukan statis tetapi dinamis yang terus berkembang dengan evolusi perkembangan materi.

Jawaban Sintesis: Proses Kreatif

Dengan demikian, tibalah kita pada suatu pandangan berputar yang mengatakan bahwa Realitas pada hakekatnya adalah materi yang terdiri tanda-tanda yang ada pada materi. Atau bisa juga kita katakan bahwa realitas adalah proses tanda-menanda yang bermain di atas kumpulan tanda-tanda. Lebih pendek lagi, realitas adalah proses yang menafsir-dirinya sendiri. Atau, dengan perkataan lain, realitas adalah proses interpretasi diri

Kreasi dan kognisi, alias cipta dan cita, tak lain dari pada dua modus yang berbeda dari interpretasi. Yang satu disebut kreasi, yang lain disebut refleksi. Jika penekanannya pada proses menulis, yaitu melahirkan tanda-tanda, maka proses itu mengarang diri atau kreasi diri. Jika proses itu bersifat memasukkan tanda-tanda, maka proses itu adalah proses membaca dan memahami bersifat refleksif. Proses selalu mempunyai dua sisi: menulis dan membaca; kreatif dan kognitif; berbuat dan mengetahui.

Dengan begitu kita tiba pada filsafat proses. Filsafat proses non-dialektik modern, yang dikembangkan oleh Alfred North Whitehead[2] di awal abad ke-20, mempunyai jawaban mengenai apa realitas itu. Realitas itu bukan benda-benda ataupun pikiran yang abadi. Realitas adalah proses yang terdiri dari rangkaian peristiwa-peristiwa yang bersifat sementara. Rekannya di Prancis, Henry Bergson[3], berpendapat bahwa hakekat proses itu adalah evolusi kreatif yang digerakkan oleh semangat hidup atau elan vital.

Jadi, menurut filsafat proses yang benar-benar ada adalah peristiwa-peristiwa dan hakekat proses itu adalah kreativitas. Tampaknya, dengan

---

2) Alfred North Witehead, matematikawan Inggris penulis buku *Process and Reality*, berbicara *eternal objects* yaitu *universal essences* yang terus-menerus menyelusup dan keluar apa yang disebutnya masyarakat organisme yang terdiri dari kejadian-kejadian aktual alias *particular existents*. Dia adalah penerus evolusionisme Bergson dengan cara menyempurnakannya dengan memasukkan penemuan-penemuan fisika baru: teori relativitas dan teori kuantum.

3) Henry Bergson, *Creative Evolution*.

ini, semua terjelaskan dan bisa memuaskan semua orang. Yang ideal dan yang material tak lain dari aspek-aspek saja dari setiap proses. Bagi orang yang beragama jika proses itu adalah semesta maka keseluruhan hukum-hukum alam merupakan aspek ideal bagi alam semesta. Dan ini, menurut ilmuwan atheis Stephen Hawking, dapat diibaratkan sebagai pikiran Tuhan.

Bagi yang atheis kedua aspek itu ada bagaikan Yin dan Yang dalam Taoisme. Itulah sebabnya pada dasawarsa-dasawarsa terakhir ini buku-buku dengan judul *"The Tao of ..."* berlimpah setelah diterbitkannya *"The Tao of Physics"*[4], karangan Fritjof Capra, laku keras. Dengan pandangan ini maka pasangan Tuhan dan Alam adalah pasangan aspek Realitas yang dinamis kreatif. Dan inilah ajaran oleh mistikus-mistikus agama Zaman Baru yang mendapat angin dengan buku Fritjof Capra, Gary Zukav dan lain-lainnya.

Pandangan yang mirip wahdatul wujud ini memperoleh legitimasinya dalam arsitektur komputer alias mesin komputasi elektronik yang mulai mendominasi dunia di dasawarsa-dasawarsa akhir abad yang baru silam. Setiap komputer terdiri dari piranti lunak, alias software, berupa program dan piranti keras, alias hardware, berupa rangkaian elektronik yang semakin lama semakin kompleks, kecil dan canggih. Maka, orang pun mengidentifikasi alam sebagai komputer dan hukum-hukum alam sebagai program komputer semesta.

Jika alam itu sebuah komputer, maka bagian terkecil alam semesta yaitu partikel-partikel fundamental dapat dianggap sebagi prosesor. Teori kuantum mengatakan sebuah partikel juga merupakan gelombang materi yang mengikuti persamaan matematis yang disebut persamaan gelombang Schrodinger. Bagi sejumlah pemikir filosofis kuantum, fungsi gelombang yang memenuhi persamaan tersebut diidentikkan dengan modul-modul program bagi prosesor partikel.

Sebenarnya, secara teoritis, bukan hanya partikel yang mempunyai persamaan gelombang. Atom, molekul, batu, bumi dan benda-benda besar lainnya pun, termasuk makhluk hidup, juga mempunyai persamaan gelombang. Oleh karena itu tak mengherankan jika sejumlah penganut agama Zaman Baru mengidentifikasi ruh manusia dengan fungsi gelombang kuantumnya. Soalnya seperti halnya ruh manusia yang bebas

---

4) Fritjof Capra, *The Tao of Physics* (Bantam Books, New York 1980).

mengendalikan tubuhnya, begitu juga fungsi gelombang suatu sistem dianggap mengendalikan perilaku sistem tersebut.

Hal ini tentu sangat menggelikan buat kaum materialis. Soalnya buat mereka, fungsi gelombang dalam fisika kuantum hanyalah merupakan peralatan matematis untuk menghitung peluang keadaan suatu sistem. Jadi sebagai perangkat matematis, fungsi gelombang itu hanya ada di pikiran manusia. Artinya begini. Konsep fungsi gelombang dan konsep-konsep abstrak lainnya tak lain dari pola-pola keadaan otak manusia. Dengan sendirinya, bagi kaum materialis, pikiran manusia tak lain dari sifat-sifat dari proses dan keadaan yang dimiliki oleh otak manusia sebagai sistem materi biologis yang sangat kompleks.

Jadi bagi kaum materialis, yang benar-benar ada adalah materi dan pikiran, jiwa dan lain sebagainya yang nonmaterial tak lain dari karakteristik yang dimiliki oleh sistem-sistem material. Maksudnya pikiran itu tak lain dari pada pola-pola dalam proses elektrokimiawi di otak. Sebaliknya, kaum idealis menganggap yang benar-menar ada adalah pikiran dan keseluruhan ide-ide yang ada di dalamnya, sedangkan sistem-sistem material seperti partikel elementer tak lain tak bukan adalah konstruksi pikiran manusia. Dua-duanya menganggap bahwa salah satu, materi atau ide, benar-benar "Ada" sedangkan yang lain "ada" relatif terhadapnya. Tetapi apa sebenarnya "Ada" itu?

APAKAH "ADA" ITU SEBENARNYA?

Bagi banyak orang pengertian "ADA" adalah sesuatu konsep yang paling abstrak yang tak perlu didefinisikan atau dijelaskan dengan konsep-konsep lain. Justru konsep-konsep lain memerlukan konsep "ada", jika ingin dijelaskan melaui definisi. Karena itu setiap definisi ada akan merupakan definisi melingkar yang menggunakan kata itu sendiri. Misalya ada orang yang mendefinisikan ADA sebagai "sesuatu yang dimiliki oleh semua benda yang ada"

Oleh karena itu ada dua ekstrim yang menanggapi kebuntuan logika ini. Satu cara menganggap bahwa ADA tidak bisa didefinisikan atau ditangkap pikiran akan tetapi hanya bisa langsung ditangkap oleh intuisi intelektual. Hal ini barangkali dapat masuk akal orang kebanyakan, tetapi pakah ADA-nya Tuhan juga demikian? Tentu ada orang berpendapat "ADA"nya sesuatu yang mutlak tak sama dengan "ada"nya sesuatu yang relatif. Akan tetapi tidaklah demikian halnya dengan Mulla Shadra yang berpendapat ADA itu tunggal dan semua untuk semua benda, baik yang

konkret maupun yang abstrak. Walaupun begitu "ADA"-Nya Tuhan adalah ADA murni, sedangkan "ada" nya yang lain bercampur dengan esensi.

Dengan posisi seperti ini, dia pun menyelesaikan banyak persoalan. Yang pertama adalah persoalan pembuktian adanya Tuhan. Karena Tuhan adalah ADA murni, maka mengatakan "Tuhan itu tidak ada" adalah suatu kemustahilan. Soalnya jika Tuhan tidak ada, itu berarti bahwa "ADA itu tidak ada". Bukankah itu suatu kemustahilan. Oleh karena itu Tuhan itu tidak bisa tidak harus ada alias wajibul wujud. Karena "Ada itu tidak ada" adalah suatu yang kontradiksi, maka pernyataan kebalikannyalah yang benar.

Bagi sebagian orang pembuktian ontologis seperti ini mungkin merupakan suatu yang menggelikan, karena hal ini sama saja upaya untuk membuktikan bahwa "ADA itu ada" yaitu sesuatu yang tak perlu dibuktikan. Dan ini bersumber pada kebiasaan kebahasaan khas para filosof, yaitu menganggap kata sifat sebagai kata benda. "ADA" yang merupakan subyek itu adalah kata benda dan "ada" yang merupakan adalah kata sifat. Bahkan Immanuel Kant memberi tahu kita bahwa "ada" itu pun bukan kata sifat, tetapi kata keadaan yang menerangkan kata sifat.

Namun buat pengikut Mulla Shadra, pembuktian ini merupakan argumentasi terunggul karena tak memerlukan yang lain selain DiriNya sendiri. Pembuktian-pembuktian eksistensi Tuhan yang lain memulai argumennya dari sesuatu yang bukan Tuhan yaitu alam. Keunggulan lain dari identifikasi Tuhan sebagai ADA murni adalah terselesaikannya persoalan Dzat dan Sifat yang menghantui para ahli ilmu kalam.

Pada awalnya, ketika ulama Mu'tazilah, yang merupakan pelopor ilmu kalam, membuktikan keesaan Tuhan dan keadilan-Nya dengan menggunakan logika Yunani sebenarnya mereka menjalankan suatu tuntutan da'wah untuk melawan da'wah pendeta Nasrani yang menggunakannya terlebih dahulu. Salah satu konsep yang diperlukan untuk itu adalah wujud alias ADA dan menjadikannya sebagai sifat Tuhan yang paling pokok.

Kata Wujud itu sendiri sebenarnya tak ada dalam al-Qur'an. Walaupun begitu, kata ini nyatanya diterapkan oleh para ulama kalam pada Allah SWT sebagai salah satu Sifat-Nya, bahkan sebagai Sifat pertama. Tak mengherankan jika konsep wujud ini dalam kaitannya dengan Tuhan menimbulkan sejumlah kontoversi di dunia pemikiran

Islam. Di dunia keilmuan Kalam, diperdebatkan apakah sifat mempunyai wujud atau tidak. Dikalangan tasawuf, diperdebatkan mengenai *wihdatul wujud* ataupun *wihdatul syuhud.* Di kalangan filsafat diperdebatkan prioritas *wujud* dan *mahiyah.*

Persoalan dasarnya adalah kenyataan bahwa al-Qur'an dalam merujuk Tuhan, menggunakan berbagai nama yang berbeda yang bersesuaian dengan Sifat-sifat-Nya. Pertanyaan timbul apakah sifat itu ada secara independen, ataukah hanya berada di dalam pikiran manusia? Kalau sifat itu menyangkut benda-benda konkret yang bisa dilihat dan dipegang, maka sifat-sifat itu ada yang independen artinya lepas dari benda itu, ada pula yang tak dapat dilepaskan dari benda tersebut. Sifat-sifat pertama disebut sifat-sifat aksidental, sedangkan sifat-sifat jenis kedua disebut sebagai sifat esensial (hakiki) atau esensi alias hakekat.

MANAKAH YANG DAHULU: EKSISTENSI ATAU ESENSI

Dari pengalaman sehari-hari, kita memang tak bisa menyangsikan realitas luar dan realitas dalam pikiran kita. Kedua-duanya ada, kedua-duanya dapat dijadikan subyek alias pokok kalimat berupa kata benda. Semua yang ada dapat dijadikan pokok kalimat. Inilah yang disebut oleh Aristoteles sebagi substansi. Bagi Aristoteles, substansi atau dzat itulah yang mempunyai eksistensi. Yang lainnya, yaitu kata kerja, kata sifat dan lain sebagainya merupakan keterangan alias aksiden yang ditambahkan atau esensi yang melekat pada substansi. Pengetahuan kita tentang substansi itu termasuk aksiden. Tetapi pengetahuan kita tentang diri kita termasuk esensi begitu juga pengetahuan Tuhan tentang diri-Nya. Begitu pula Sifat-sifat Tuhan lainnya. Lalu manakah lebih fundamental antara keduanya?

Jawaban Mu'tazilah

Bagi kaum Mu'tazilah sebagian dari sifat-sifat Tuhan bersifat esensial, termasuk wujud, esa, ilm dan lain sebagainya. Sekarang timbul pertanyaan, apakah sifat-sifat itu abadi atau tidak. Jawab yang umum, tentulah: ya, sifat-sifat itu abadi. Nah, kalau sifat-sifat itu abadi, apakah sifat-sifat itu ada atau tidak. Tentu saja jawabnya: sifat-sifat itu ada. Jika tidak ada, bagaimana pula sifat-sifat itu akan disebut dalam firman-firman-Nya.

Di sinilah kaum Mu'tazilah berkeberatan. Kalau sifat-sifat itu ada dan abadi, maka dengan sendirinya Tuhan mempunyai sekutu alias

syir'k. Tentu saja ini bertentangan dengan sifat Tuhan yang paling pokok yaitu keesaan-Nya. Untuk menyelesaikan persoalan pelik ini, mereka mengatakan sifat-sifat itu tidak ada, yang ada hanyalah nama-nama yang diberikan oleh Tuhan untuk menjelaskan pada manusia. Metoda penelitian kaum Mu'tazilah adalah penggunaan manthiq (logika) untuk menafsirkan ayat-ayat Qur'an suci. Dari penalaran seperti itu mereka hanya mengenal dua realitas, Yang Mutlak dan yang nisbi, dengan jurang tak terseberangi antara keduanya, kecuali dengan iman yang rasional.

Jawaban Hikmatul Masya'iyyah

Kaum filosof Masya'iyyah, seperti Ibn Sina, punya pendapat lain, walaupun sama-sama menganggap tinggi logika Yunani. Tuhan itu ada dan Sifat-Sifat-Nya juga ada. Hanya saja keberadaan Dzat Tuhan berbeda dengan keberadaan Sifat-Sifat Tuhan. Dzat atau substansi, Keberadaan atau eksistensi Tuhan bersifat primer, sedangkan yang keberadaan Sifat-Sifat Tuhan, termasuk esensi-Nya bersifat sekunder. Tak terbayangkan yang kedua tanpa yang pertama. Sebaliknya tidak demikian. Jadi, Eksistensi Ilahi mendahului Esensi-Nya. Dalam bahasa ilmu Kalam, Dzat mendahului Sifat. Dzat dan Sifat, sama-sama merupakan realitas yang nyata. Begitulah pandangan mazhab Peripatetisme Islam atau Hikmatul Masya'iyyah yang ditegakkan para pendirinya dengan menggunakan nalar rasional terhadap konsep-konsep intelektual. Berbeda dengan ontologi Kalam yang hanya memahami dua realitas, Yang Mutlak dan yang Nisbi, para filosof mengakui adanya perjenjangan diskrit antara keduanya seperti kaum neoplatonis

Jawaban Hikmatul Wahdatiyah

Akan tetapi para ahli sufi aliran wujudiyah, misalnya Ibn 'Arabi, yang berlawanan dengan pandangan para filosof. Katanya, wujud itu hanya satu, yaitu Tuhan. Benda-benda lain tak punya wujud apa lagi sifat-sifatnya. Sedangkan Sifat-Sifat Tuhan yang mereka sebut *a'yan tsabitah* (realitas-realitas tetap) itu adalah bentuk-bentuk dalam pengetahuan-Nya.

Sebenarnya, *a'yan tsabitah* itu juga dikenal oleh para pemikir lainnya di kalangan Muslim dan non-Muslim. Kaum mutakalimun menyebutnya *ma'lumat* (yang diketahui) dan kaum falasifah menyebutnya sebagai *mahiyyat* (*quidditas*, ke-apa-an atau esensi). Aristoteles me-

nyebutnya *morphe* (bentuk-bentuk) dan gurunya, Plato, menyebutnya *eidos* (ide-ide).

Bagi Ibn Arabi, apa yang kita hadapi sebagai benda-benda fisik itu tak lain dari bayangan realitas-realitas tetap itu. Inilah pandangan irfan *wihdatul wujud* alias kesatuan Realitas. Dalam pandangan ini *wujud* atau eksistensi mendahului *mahiyyat* atau esensi. Para arifin ini mencurigai penggunakan rasio atau aql, sebagai gantinya mereka menggunakan intuisi atau pengalaman batin mengenai realitas sebagai sumber utama pengetahuannya di samping wahyu tentunya. Dari pengalaman mistik mereka meyimpulkan adanya jenjang realitas dan kesadaran yang bersifat diskrit.

Jawaban Hikamatul Isyraqiyah

Seorang sufi lainnya dari Persia, Syihabuddin Suhrawardi yang juga seorang kritikus tajam filsafat Ibn Sina, berusaha mengekspresikan pengalaman kesatuan mistiknya dalam pandangan yang sama sekali lain. Katanya, wujud, alias eksistensi, hanya ada dalam pikiran manusia. Yang benar-benar ada hanyalah esensi-esensi itu yang tak lain dari pada bentuk-bentuk cahaya dari Maha Cahaya yang tak lain dari pada Tuhan. Cahaya itu Satu dan benda-benda yang banyak lagi berbeda-beda itu hanyalah gradasi intensitasnya atau kebenderangannya. Dalam pandangan metafisika cahaya Persi ini, wujud bersifat sekunder, dan sifat-sifat atau esensi bersifat primer. Dalam bahasa filosofis, ini berarti esensi lebih fundamental atau mendahului, secara logis, eksistensi. Inilah pandangan filsafat iluminasionisme alias *Hikmatul Isyraqi.* Suhrawardi, pendiri mazhab Isyraqiyah, mengambil kesimpulannya melalui suatu penelitian filosofis yang menggabungkan metoda intuitif mistikus dengan metoda rasional filosofis sebagai pelengkapnya.

Jawaban Sintesa: Hikmatul Muta'aliyah

Pandangan Suhrawardi itu menjadi dominan di kalangan filsuf Persia di masa kejayaan Daulah Shafawiyah di Iran yang kemudian dikenal sebagai mazhab Isfahan. Begitu jugalah Mulla Shadra diajarkan oleh gurunya: Mir Damad. Akan tetapi dia juga sangat mengagumi pandangan Ibn 'Arabi yang menakjubkan itu. Oleh karena itu dia membalik ajaran Isyraqiyah dengan mengambil pandangan Ibnu 'Arabi tentang prioritas eksistensi atau wujud terhadap esensi atau mahiyah, namun dia menolak pandangan Ibn 'Arabi tentang ketunggalan wujud.

Bagi Mulla Shadra benda-benda sekitar kita di alam bukanlah tanpa eksistensi atau ilusi, namun juga ada seperti adanya Tuhan. Sedangkan sifat-sifat atau esensi yang tidak mempunyai eksistensi sama sekali. Esensi adalah kebalikan dari eksistensi.

Jika Tuhan adalah Ada dan benda-benda juga ada, maka tak dapat dihindarkan secara logika kesimpulan bahwa segala benda-benda adalah Tuhan atau pantheisme seperti yang dituduhkan secara salah oleh para ulama terhadap pandangan wihdatul wujud. Solusi Mulla Sadra dalam hal ini adalah gagasan *Tasykikul Wujud* atau gradasi wujud yang mengatakan bahwa Eksistensi alias wujud mempunyai gradasi yang kontinu seperti halnya cahaya yang diidentifikasi sebagai Esensi oleh Suhrawardi.

Jadi, menurut Mulla Shadra, dari Ada Mutlak hingga Tiada Mutlak terdapat gradasi "ada-ada nisbi" yang tak terhingga banyaknya. Dengan perkataan lain, realitas alam semesta merentang dari kutub Tiada mutlak ke kutub ADA mutlak. Inilah pandangan kesatuan realitas versi Mulla Shadra yang disebutnya sebagai Hikmatul Muta'aliyyah. Pandangan ini merupakan sintesa besar yang meliputi pandangan teologis kalam, pandangan filosofis hikmat dan pandangan mistis irfan.

Secara tabular kita dapat melukiskan pokok-pokok pikiran tradisional Islam sebagai berikut

	Kalam Mu'tazilah	Hikmat Masya'iyah	Hikmat Isyraqiyah	Irfan Wujudiyah	Hikmat Muta'aliyah
Eksistensi (wujud)	riil	riil	mental	riil	riil
Esensi (mahiyyah)	riil	riil	riil	mental	mental
Hubungan Eksistensi Esensi	eksistensi mendahului esensi	esensieksi mendahului esensi	stensi mendahului eksistensi	eksistensi mendahului esensi	eksistensi mendahului esensi
Struktur Realitas	Polaritas mutlak/nisbi	jenjang eksistensi	gradasi esensi	jenjang esensi	gradasi eksistensi
Metoda Keilmuan	Rasio Wahyu	Rasio Wahyu	Rasio, Intuisi, Wahyu	Intuisi, Wahyu	Rasio, Intuisi, Wahyu

SHADRIANISME DAN WAWASAN ONTOLOGIS KONTEMPORER

Satu hal yang menarik pada pandangan Mulla Shadra ini adalah pandangannya tentang gerak substantif atau ***harakatul jawhariyah*** yang berbicara tentang terjadinya perubahan tingkat wujud pada benda-benda di alam semesta. Berbeda dengan pemikiran filosofis sebelumnya, yang menganggap spesies sebagai suatu yang tetap, dalam pandangan Mulla Shadra batu dimungkinkan menjadi tanaman, tanaman menjadi hewan dan seterusnya yang sekarang dikenal sebagai pandangan evolusionisme.

Namun, berbeda dengan evolusionisme materialistik biologi modern, gerak evolusioner Mulla Shadra bukanlah perubahan-perubahan material bersifat acak yang diseleksi alam seperti pandangan Darwinisme, namun merupakan perubahan substantif menuju tingkat wujud yang lebih tinggi karena tarikan Wujud Tertinggi atau Tuhan Pencipta Semesta. Dalam bahasa filosofis kontemporer, dapat dikatakan bahwa pandangan evolusionis Shadra sebagai pandangan teleologis yang mengikuti asas finalisme.

Dalam hal ini, Mulla Shadra telah memberikan landasan filosofis yang kokoh bagi evolusionisme spiritualistik Jalaluddin Rumi. Kompleksitas wawasan "evolusionisme spiritualistik" Mulla Sadra dapat dibaca dalam buku yang Anda pegang ini. Pertanyaannya kini: Apakah pandangan evolusionisme spiritualistik ini konsisten dengan pandangan keilmuan sekarang. Untuk menjawab pertanyaan ini, hendaknya diingat bahwa evolusionisme spiritualistik adalah suatu pandangan falsafi yang bersifat umum yang meliputi seluruh semesta sedangkan pandangan evolusionisme materialistik hanya mencakup dunia kehidupan atau dunia biologis.

Pandangan evolusionisme yang bersifat universal di dunia modern dipelopori oleh aliran vitalisme buah pikiran Henry Bergson filsof Prancis yang hidup di awal abad 20. Berbeda dengan darwinisme, evolusionisme Bergson melihat dinamika kehidupan pada elan vital atau ruh kehidupan yang kreatif tersimpan dalam esensi setiap materi. Pandangan filosofis ini sangat populer di kalangan seniman dan agamawan di awal abad 20, sebelum esensi digusur oleh kaum eksitensialis di pertengahan abad dan digusur keluar wacana filosofis oleh para pemikir pos-strukturalis. Sedangkan darwinisme ilmiah atau neo-darwinisme tetap mendominasi intelektualitas para ilmuwan, bahkan akhir-akhir ini

diperluas ke ranah sosial dan kultural oleh Richard Dawkin dengan konsep meme sebagai padanan bagi gene dalam ranah biologi.

Akan tetapi, akhir-akhir ini pandangan evolusionisme neodarwinisme materialistik telah dikembangkan menjadi pandangan yang lebih holistik meliputi seluruh sejarah seluruh jagatraya. Salah seorang pemikir Inggris wanita, Donah Zohar yang juga seorang murid fisikawan filsuf holisme terkemuka David Bohm, punya wawasan yang disebutnya holisme relasional. Dalam holisme kuantum versi Donah Zohar, evolusi biologis hanyalah merupakan satu fase saja dalam evolusi semesta raya yang bermula pada riak kecil pada kehampaan kuantum dan berakhir pada kehampaan kuantum yang sama. Karena itu dia mengidentifikasi kehampaan kuantum itu dengan Sunyata di agama Budha dan Tuhan pada agama-agama monotheistik.

Metafisika kuantum Zohar ini sebenarnya lebih mirip dengan mistisisme panteistik, karena vakum atau kehampaan kuantum itu ada di mana-mana meliputi seluruh alam semesta. Pandangan yang lebih monotheistik adalah *Omega Point Theory* buah pikiran pakar kosmologi matematis Frank Tippler tentang adanya titik singularitas kosmologis di masa depan yang disebut titik Omega yang tak pernah dicapai oleh alam. Titik omega yang ada di masa depan yang tak terhingga ini merupakan limit penciutan alam semesta setelah pada suatu saat nanti, di masa depan jang jauh, akan berbalik dari pengembangannya yang sekarang.

Uniknya, Titik Omega ini diidentifikasi Frank Tippler sebagai Tuhan Maha-Pencipta alam semesta, karena dia mempunyai sejumlah karakteristik-Nya yang fundamental. Titik Omega itu "tunggal", "transenden", "pencipta" alam semesta, "menguasai" semua dan "mengetahui" segalanya. Lalu, alam yang di"cipta" oleh Titik Omega itu mengikuti prinsip antropik kosmologi. Prinsip antropik mengatakan bahwa konstanta-konstanta fisika fundamental di awal kejadian alam terpilih sedemikian rupa sehingga akan timbul kehidupan yang cerdas di salah satu planet, yaitu bumi. Tippler berspekulasi bahwa kehidupan cerdas itu kemudian akan terus menyebar ke seluruh penjuru alam.

Penyebaran kehidupan dan kecerdasan inipun berlangsung terus, bahkan pada masa kontraksi sehingga pada akhirnya alam dapat dikatakan menjadi semacam komputer biologis yang sangat-teramat kecil, akan tetapi teramat-sangat canggih. Yang menarik adalah pernyataan Frank Tippler bahwa alam akhirat itu identik dengan realitas virtual dalam super-komputer biokosmik tersebut. Lebih menarik lagi adalah kenyata-

an bahwa Mulla Shadra juga mengatakan bahwa hakekat alam akhirat adalah alamul mitsal.

Sementara itu fungsi gelombang kuantum jagatraya, yang dapat dianggap metaprogram bagi superkomputer biokosmos tersebut di atas, diidentifikasikan oleh Tippler sebagai Ruh Kudus di kalangan Kristen atau 'Aqlul Awwal di kalangan filsuf Muslim tradisional. Bagi kalangan tasawuf Akal Pertama itu disebut Nur Muhammad atau Haqiqat Muhammadiyah, sedangkan bagi Mulla Shadra, Akal Pertama itu tak lain dari Ilmu Tuhan tentang Diri-Nya sendiri. Eidos Plato atau morphe Aristoteles tak lain dari kandungan dalam Ilmu Tuhan sebagai salah satu Sifat-Nya.

Yang menarik pula ialah kenyataan bahwa dalam metafisika kuantum kontemporer, benda-benda terkecil yaitu partikel-partikel fundamental dan gaya-gaya fundamental yang bekerja antara mereka juga mempunyai sifat gelombang yang dapat dianggap sebagai riak-riak kecil di lautan kehampaan kuantum yang terus membesar menjadi ombak dan gelombang yang kita kenal sebagai alam semesta tempat kita semua berada.

Bagi sebagian dari metafisikawan itu riak-riak terkecil kuantum itu pada dasarnya tak lain dari bit-bit informasi dalam komputer semesta yang terus berkembang menjadi cerdas melalui proses yang disebutkan Tippler di atas. Bit-bit itu, serupa dengan esensi-esensi dalam metafisika Shadrianisme, tidaklah mempunyai eksistensi. Sedangkan konsep vakum kuantum mereka, mirip dengan prima materia yang diyakini kaum perenialis. Dalam bahasa metafisika Shadra, prima materia adalah bayang-bayang Ketunggalan Wujud Murni pada Ketiadaan Mutlak.

Satu hal yang perlu diperhatikan ialah kenyataan bahwa Mulla Sadra dan pemikir-pemikir klasik lainnya bertolak dari refleksi murni logis terhadap pengalaman-pengalaman langsung indrawi dan intuisi intelektual. Sedangkan apa yang dilakukan filsuf evolusionisme modern adalah spekulasi filosofis terhadap pengamatan empris operasional ilmiah. Para Shadrianis meyakini pandangan mereka sebagai puncak kebenaran filosofis, sedangkan para filsuf evolusionisme kontemporer menganggap pandangannya masih terbuka untuk disempurnakan dengan ditemukannya penemuan-penemuan ilmiah yang lebih mutakhir.

KESIMPULAN

Tampaknya, pandangan Mulla Sadra sebagai varian dari filsafat perennial dapat digunakan sebagai penangkal nihilisme postmodern yang bukan saja meniadakan esensi tetapi juga meniadakan eksistensi melalui proses dekonstruksi destruktifnya. Pandangan Mulla Shadra justru serasi dengan pandangan holisme, kutub lain dari intelektualisme postmodern. Akan tetapi identifikasi Realitas dengan Kesadaran, dalam wacana holitik postmodern, lebih cocok dengan perennialisme dengan varian Suhrawardianisme di kalangan Islam dan Vedanta di kalangan Hinduisme. Varian Shadrianisme dengan pasangan Ada/Tiada ini lebih mirip dengan varian Taoisme Cina yang dipandang orientalis Jepang Isutzu sebagai padanan bagi Wihdatul Wujudnya Ibn 'Arabi.

Seorang mistikus tentunya akan melihat varian-varian intelektual perennialisme sebagai pandangan-pandangan tentang gajah yang dilihat oleh simelek dari sudut yang berbeda-beda. Bagaimanapun berbedanya, pandangan-pandangan ini lebih utuh dari bayangan gajah oleh empat orang buta seperti yang dikisahkan Jalaluddin Rumi dalam *Matsnawi*-nya yang terkenal itu. Yang perlu digaris bawahi ialah kenyataan bahwa orang-orang buta dalam kisah Rumi itu sebenarnya tak lain dari ilmuwan-ilmuwan yang melihat segala sesuatu secara empiris positivistik. Dan orang melek itu tak lain dari simbolisme filsuf yang melihat realitas lebih logis komprehensif. Namun, tak ada yang mengetahui gajah kecuali gajah itu sendiri dan ini tak lain dari simbolisasi Realitas Mutlak yang identik dengan Kesadaran Semesta dalam wacana agama-agama pasca-modernis Zaman Baru.

Mudah-mudahan, pengantar ini menjadi jembatan antara pikiran pasca-modernis yang pluralistik masyarakat kontemporer dengan pikiran tradisionalis yang monistik seperti yang direpresentasikan oleh pikiran filsuf Islam terbesar di kalangan Syi'ah yang dipaparkan oleh Fazlur Rahman secara kritis. Walaupun kritik-kritiknya terasa agak asing, karena kecenderungan modernistik almarhum Fazlur Rahman, beliau berhasil menunjukkan dengan adil keluasan dan kedalaman wawasan Shadrianisme, yang merupakan filsafat tinggi akademisi Iran Syi'ah, kepada kalangan Sunni tanpa memberikan sikap a priori yang bersumber pada perbedaan keyakinan teologis

yang fundamental. Semoga buku ini menjadi jembatan menuju upaya pemahaman kembali khazanah wawasan monistik tradisional Islam yang lebih menyeluruh terutama sumbangan pemikiran ulama-ulama Nusantara di masa silam. Amin ya Rabbal alamin.

Bandung, 1 Nopember 2000

PENGANTAR

Karya ini mengarah pada penilaian kritis dan analitis atas Filsafat Shadra al-Din al-Syirazi yang dikenal dengan Mullah Shadra (w. 1641), terutama yang terkandung dalam karya monumentalnya, *al-Asfar al-Arba'ah*. Sebagaimana akan ditunjukkan oleh halaman-halaman berikut, sistem pemikiran Shadra, terlepas dari kesulitan-kesulitan internal yang dikandungnya, sangat orisinal yang mengungkap kaliber intelektual penulisnya yang luar biasa. Di samping memperkenalkan pemikiran Shadra kepada para pembaca modern, karya ini diharapkan akan membongkar mitos keyakinan yang telah berurat berakar, yang umumnya beredar di kalangan ilmuwan Islam Barat, bahwa filsafat Islam "telah mati" setelah serangan al-Ghazali terhadapnya pada abad ke-11.

Memang, karya penting dalam bidang pemikiran Islam pasca-al-Ghazali selama dua setengah dekade ini telah ditulis, terutama tentang al-Suhrawardi (w. 1911), pendiri Madzhab Iluminasionisme. Tetapi kebanyakan pemikir terkemuka dalam kegiatan tersebut, melalui kecenderungan spiritual mereka sendiri, lebih menekankan aspek sufistik dan esoterik kepustakaan ini dengan mengorbankan, demikian saya berkeyakinan, inti intelektual dan filosofisnya yang murni, yang mempunyai nilai dan daya tarik yang besar pada pelajar filsafat modern. Saya telah mencoba menjelaskan dalam Pendahuluan karya ini dengan merujuk langsung kepada Shadra yang nyaris bukan esoteris ataupun sufi, meski ia menekankan intuisi intelektual *vis-a-vis* penalaran logika murni. Karena itu, karya ini diharapkan akan mendorong kajian *filosofis* yang sangat dibutuhkan mengingat baru sedikit yang diselidiki, padahal bidang pemikiran Islam begitu kaya.

Saya sampaikan terimakasih yang hangat kepada para staf *Society for Study of Islamic Philosophy and Science (SSIPS* [Masyarakat

Pengkaji Filsafat dan Ilmu Islam]) dan State University of New York Press, terutama direkturnya, Norman Mangouini, yang telah menerbitkan buku ini. Rasa terimakasih saya, juga tertuju kepada Profesor Alford Welch dari Department of Religion, Michigan State University, yang telah mengorbankan waktunya yang sangat berharga tidak hanya untuk membaca contoh naskahnya, tetapi juga telah membuatkan indeks bagi karya ini.

Chicago

FAZLUR RAHMAN

DAFTAR ISI

Bagian II: TEOLOGI

Bagian III: PSIKOLOGI MANUSIA DAN NASIBNYA

PENDAHULUAN

A. *Mullah Shadra dan Karakter Filsafatnya*

Informasi yang faktual tentang kehidupan Mullah Shadra sangat jarang. Ia dilahirkan di Syiraz. Ayahnya adalah Ibrahim Ibn Yahya. Tahun lahirnya tidak diketahui. Ia datang ke Isfahan pada usia yang masih sangat muda dan belajar pada teolog Baha'uddin al-'Amili (w. 1031 H./1622 M) lalu pada filosof peripatetik Mir Fendereski (w. 1050 H/1641 M). Namun gurunya yang utama adalah teolog-filosof Muhammad, yang dikenal sebagai Mir Damad (w. 1041 H/1631 M). Mir Damad nampaknya merupakan pemikir papan atas yang mempunyai orisinalitas, namun sayangnya belum ada ahli modern yang mengkajinya. Tampaknya, ketika filosof kita, yang bernama Muhammad dan bergelar Shadruddin dan lebih dikenal dengan nama Mullah Shadra atau hanya Shadra ini muncul, filsafat yang ada, dan yang umumnya diajarkan, adalah tradisi neoplatonik-peripatetik Ibn Sina dan para pengikutnya. Pada abad ke-6/ke-12, al-Suhrawardi telah melakukan kritik terhadap beberapa ajaran dasar peripatetisme. Ialah yang meletakkan dasar-dasar bagi filsafat iluminasionis yang bersifat mistis *(Hikmat al-Isyraq),* yang kemudian memperoleh sejumlah pengikut. Dalam tradisi peripatetisme sendiri, filosof, ilmuwan dan teolog Syi'ah penting abad ke-13, Nashiruddin al-Thusi, dipengaruhi oleh sebagian pandangan filosof iluminasi tersebut, meskipun hakekat dan sejauh mana pengaruh tersebut masih perlu diteliti lebih rinci. Masuknya tradisi iluminasionisme ke dalam tradisi peripatetisme ini, terutama berkaitan dengan kritik kaum iluminasionis terhadap paham Ibn Sina yang memandang ilmu Tuhan sebagai bentuk atau aksiden yang melekat pada pikiran Tuhan, tapi kemudian pengaruh ini berkembang ke arah-arah baru – yang terpenting di antaranya adalah pandangan bahwa wujud hanyalah

merupakan konsep mental yang tak riil dan sama sekali tidak berkaitan dengan realitas luar. Mir Damad sendiri, misalnya, menganut ajaran yang terakhir ini. Tetapi selanjutnya, hanya sedikit bukti yang menunjukkan keberadaan pemikiran madzhab Isyraqi pada saat munculnya Mullah Shadra. Begitu pula, tidak ada bukti yang memadai tentang keberadaan tradisi sufi secara langsung sebelum Mullah Shadra, meskipun sejumlah pernyataan dan peristilahan kaum sufi telah digunakan secara umum karena masuknya gagasan sufi ke dalam filsafat. Yang lebih penting lagi sejumlah istilah-istilah sufi telah merembes dalam sya'ir. Syi'ah ortodoks di kala itu menunjukkan sikap tidak simpatiknya terhadap sufisme. Sikap ini pada umumya, terus berlangsung hingga masa modern.[1]

Dalam latar belakang yang demikian itulah sistem pemikiran Shadra yang khas tumbuh, yang kelihatannya benar-benar berbeda dari situasi intelektual dan spiritual masanya. Kesalehannya terhadap agama dapat ditunjukkan (terlepas dari sejumlah karyanya tentang agama yang akan kita bicarakan secara selintas berikut) antara lain oleh kenyataan bahwa ia dikatakan meninggal pada 1050 H/1641 M (juga tahun kematian Mir Fendereski) di Bashrah, saat berangkat ke Makkah untuk menunaikan haji, atau kembali darinya untuk yang ketujuh kalinya. Usianya diperkirakan sekitar tujuh puluh atau tujuh puluh satu tahun qamariah.[2]

Meskipun hanya sedikit yang kita ketahui biografi eksternalnya, namun kita bisa tahu lebih banyak tentang kehidupan intelektual dan spiritualnya, terutama, berkat catatan otobiografis yang tercantum dalam pengantar *magnum opus*-nya, *al-Asfar al-Ar-ba'ah.* Shadra bercerita pada kita, bahwa sejak awal karirnya sebagai seorang murid, ia begitu tertariknya pada teosofi atau teologi filosofis dan mengabdikan dirinya sepenuh hati pada kajian masalah-masalah mendasar dan isu-isu fundamental dalam bidang tersebut sebagaimana telah dijelaskan oleh para guru terdahulu. Dia tidak seperti kebanyakan mahasiswa lain yang, demi memperoleh ketenaran mengabdikan diri mereka pada catatan rinci yang tak berguna yang seperti ditemukan dalam buku-buku kajian belakangan, dan hanya menawarkan penglihatan yang minim terhadap masalah-masalah hakiki.[3] Filosof kita ini, setelah mempelajari *hikmah* dari tradisi-tradisi filsafat masa lalu – peripatetisme dan iluminasionisme – ingin menulis suatu karya

komprehensif yang menyatukan hikmah para guru terdahulu dengan penemuan-penemuan intelektualnya sendiri.[4] Tetapi, tujuan yang mulia ini tampaknya terhalang oleh perlawanan besar – terutama, penindasan – oleh kaum agamawan yang menganut paham tradisional yang kuat dan pandangan lahiriah yang begitu kaku dalam beragama, yang menganggap hal itu sebagai penyelewengan dari keyakinan keagamaan umum, bid'ah dan inovasi yang berbahaya.[5]

Kendati Shadra tidak menerangkan secara jelas, masalah apa yang menjadi ganjalan utama kaum penentang dari pemikirannya. Untunglah ada catatan biografis singkat dalam edisi baru *al-Asfar* yang ditulis oleh Muhammad Ridha al-Muzhaffar (terbit pada 1387 H/ 1958 M) yang menyatakan bahwa Shadra pernah mengungkapkan dalam sebuah risalah, *Tharh al-Kaunain,* bahwa ia mendukung ajaran kesatupaduan wujud *(wahdat al-wujud)* yang tentunya mengundang sejumlah kritik ulama Syi'ah ortodoks.[6] Shadra sendiri bercerita bahwa baik dalam *al-Asfar* maupun *al-Masya'ir,* di awal karir filosofisnya ia menganut pendapat bahwa esensi itu adalah realitas pertama, sedang eksistensi (wujud) hanyalah fenomena turunan atau fenomena "mental" – seperti yang diyakini oleh al-Suhrawardi dan para pengikutnya, termasuk guru Shadra sendiri, Mir Damad – tetapi selanjutnya keutamaan wujudlah yang menjadi keyakinannya.[7] Tetapi, kemungkinan besar ada masalah lain yang bagi kaum penentang lebih penting dari sekedar ajaran kesatun wujud atau panteisme. Kenyataan bahwa sejumlah kaum ortodoks tetap tidak menyukai filsafat Shadra ditunjukkan oleh apologi yang ditawarkan Penerbit *al-Asfar* edisi baru, Ridha Luthfi. Setelah menegaskan bahwa karya-karya seperti itu, juga karya-karya Mullah Shadra, tidak lepas dari kontroversi, dan bahwa usaha semua filosof besar Muslim dalam menyelaraskan agama dengan filsafat "hanyalah upaya-upaya intelektual dan pandangan-pandangan pribadi, *yang tidak mempunyai sesuatu yang berkaitan dengan esensi agama."*[8] Karena itu Luthfi selanjutnya mengatakan, bahwa edisi *al-Asfar* ini, ditawarkan bukan "sebagai sumber keagamaan atau keislaman", tetapi hanya merupakan gambaran tentang usaha memelihara karya filsafat yang ensiklopedik.[9]

Karena hal yang demikian, Shadra mengatakan bahwa kini hanya ada dua alternatif – melakukan perang secara ofensif atau me-

ngundurkan dari kancah. Karena mengikuti Imam 'Ali, ia memilih jalan yang kedua[10] dan hidup mengasingkan diri di "suatu tempat di muka bumi."[11] Sebagian orang mengatakan bahwa ia pergi ke tempat yang terisolir di gunung, kemungkinan dekat Qum, dan tinggal di sana menurut riwayat selama lima belas tahun.[12] Filosof kita ini mengawali pengasingannya dengan perasaan kecewa yang berat terhadap dunia bahkan bersikap benar-benar menentangnya, terutama terhadap motivasi lahiriah akan gemerlapnya dunia dan kekuasaan yang umum ada pada para ahli; dan kesadaran bahwa dirinya akan salah besar jika melangkah pada jalan yang sama dan bertopang pada kekuatan intelektualnya lebih dari sekedar menyerahkan diri begitu saja pada kehendak dan kekuasaan Tuhan dengan hati yang tulus dan murni.[13] Sikapnya yang baru, dengan demikian, adalah berdoa dan tawakkal kepada Tuhan, dengan segala keberadaannya.[14] Lebih dari sekedar berjalan dengan kedangkalan dan seni penalaran logika, ia merenungkan secara mendalam dan tulus masalah-masalah fundamental tentang Tuhan, wujud dalam alam semesta dan "berserah diri" pada serangan intuitif "dari luar."[15] Perenungan yang mendalam ini dibarengi dengan praktek-praktek keagamaan yang berat.[16] Sebagai hasilnya, pikirannyapun dibanjiri oleh berbagai sudut pandangan baru. Bukan saja ia menemukan kembali apa yang dipelajari sebelumnya, melalui bukti-bukti rasional, dengan cara yang baru secara langsung dan intuitif, tetapi ia juga menemukan sejumlah kebenaran baru yang segar yang tidak pernah ia impikan sebelumnya.[17] Pengalaman ini memompakan kehidupan yang benar-benar baru ke dalam dirinya. Jika sebelumnya ia pergi ke pengasingan dengan kecewa total dan patah hati, maka kini ia memperoleh keberanian dan tenaga baru yang mendorong dia keluar dari pengasingannya dan menuntut dia untuk menulis karya *al-Asfar al-Arba'ah.*

Uraian, yang diberikan Shadra ini sendiri, menuntut penjelasan interpretatif mengenai apa yang sebenarnya terjadi dan mengenai perubahan yang dialaminya selama pengasingan. Seperti telah kita lihat, Shadra sebelumnya adalah seorang filosof (tanpa mengabaikan bahwa ia juga telah belajar ilmu-ilmu ortodoks seperti *Hadits, Tafsir* dan *Kalam)* sebelum ia pergi ke pengasingan, yang ia tempuh di samping karena penindasan, juga terutama karena ia *tidak yakin*

terhadap kebenaran-kebenaran filsafat yang metodanya rasional murni, yang ia anggap palsu dan lahiriah. Dengan demikian, ia mencari metoda yang akan memberikan kepadanya kepastian yang dapat mengubah proposisi-proposisi rasional semata menjadi kebenaran-kebenaran *yang dialami*. Dalam "pengakuan" yang dinyatakan di atas, ia menjelaskan hal ini. Situasi yang seperti itu sangat erat dengan situasi al-Ghazali, dengan pengecualian bahwa dalam kasus al-Ghazali, apa yang terutama ditransformasikan ke dalam kebenaran yang hidup adalah persoalan-persoalan Kalam Sunni ortodoks, sedang bagi filosof kita ini yang harus ditransformasikan dan "tetap hidup" adalah masalah-masalah filsafat rasional. Tidak seperti dalam kasus pertama dan juga tidak seperti kasus kedua yang menganggap sufisme sebagai sumber *jenis baru pengetahuan,* tetapi sebagai *pengalaman* atau kepastian intuitif: *muatan* kognitif filsafat dan sufisme ini sebenarnya identik, walaupun *kualitasnya* berbeda. Perbedaan kualitas ini bukan masalah kecil, karena, sebagaimana yang dipaparkan Shadra berulang-ulang, hakekat wujud beserta keunikannya, misalnya, hanya mungkin dialami. Soalnya, sekali Anda memahaminya secara konseptual, ia akan berhenti menjadi wujud dan menjadi esensi. Bahkan, Shadra menggunakan sejumlah argumen *rasional* yang panjang lebar untuk *membuktikan* hal ini. Yang demikian itu menunjukkan bahwa, baginya, kebenaran mistis secara esensial adalah identik dengan kebenaran intelektual, dan pengalaman mistis pada dasarnya adalah pengalaman kognitif, tetapi kebenaran intelektual dan muatan kognitif ini yang harus "dihayati" jika ingin diketahui secara seutuhnya. Jika kebenaran-kebenaran tersebut ditanggapi secara intelektual sebagai proposisi-proposisi rasional, maka mereka akan kehilangan karakter esensialnya – bukan sebagai pengetahuan, tetapi sebagai kenyataan yang benar-benar ada (realitas). Terdapat suatu kesamaan yang jelas antara posisi ini dengan posisi Plotinus, yang pseudo-*Theologia Aristotelis*-nya dianggap oleh Shadra sebagai ungkapan tertinggi tentang filsafat gnostik atau spiritual. Tetapi, jika Plotinus membuat klaim *tertentu* untuk melihat Alam Pikiran dengan "meluncur dari luar badan saya," Shadra membuat klaim demikian itu hanya dalam istilah-istilah yang umum. Begitu juga, Plotinus memberikan bukti *filosofis* yang ekstensif bagi wujud Alam Pikiran, seperti Shadra. Pada periode yang lebih modern,[18)] Bergson mem-

beritahu kita bahwa "durasi murni" adalah pengalaman dan bisa jadi tidak dapat dipahami secara rasional semata; bahkan Bergson memberikan bukti intelektual yang ekstensif untuk hal ini, yang menjadi ciri khas filsafatnya.

Hal yang ingin kita tekankan di sini adalah bahwa Shadra merupakan *filosof* yang sealiran dengan sebutlah, Bergson, karena muatan pengalaman juga pemikirannya sama dan berkarakter kognitif. Pengalaman atau intuisi diperlukan bukan untuk menciptakan muatan pemikiran baru tetapi untuk memberikan kualitas pengalaman pribadi atas pemikiran tersebut. Hal ini sangat berbeda dari kaum sufi yang menolak muatan intelektual bagi pengalaman mereka, yang mereka nyatakan sebagai tak terungkapkan. Kaum sufi ini, jauh dari menjelaskan dengan proposisi filosofis atau intelektual, mencurahkan diri mereka pada rencana perjalanan spiritual yang dialami, yang dibagi ke dalam perjalanan hierarkis "perhentian-perhentian" *(maqamat)* dan "keadaan-keadaan" spiritual *(ahwal)* mereka, dan berakhir pada suatu idea ekstatis-etis. Tidak ada jejak mengenai hal ini dalam pikiran Shadra dan dalam hal ini ia benar-benar berbeda dari al-Ghazali. Karena itu, modelnya menjadi – agaknya karena pengalaman-pengalamannya di masa pengasingan – Ibn 'Arabi yang, meskipun ia sering menggunakan istilah-istilah sufi, *teosof*, dengan muatan yang benar-benar kognitif. Di bawah pengaruh model lama yang sangat mempengaruhi ontologi, psikologi dan eskatologi Shadra ini, semua aliran pemikiran Islam – Kalam, Filsafat, Iluminasi – disatukan dan disintesis.

Kita telah berbicara terlalu melebar mengenai hal ini karena sejumlah ahli masa kini yang mempelajari Shadra kelihatannya bersiteguh bahwa, menurut Shadra atau bahkan untuk memahami pemikirannya, sufisme diperlukan *di samping* filsafat, seolah sufisme merupakan jalan pengetahuan yang berdiri sendiri menuju kebenaran, bahka melebihi dan di atas filsafat. Tentu ini tidak benar. Apa yang dikatakan Shadra untuk dilaksanakan, dan juga sangat ia dukung, adalah ketulusan tujuan *(khulus)*, pengabdian yang bertujuan tunggal *(tawajjuh gharizi)* dan cahaya keimanan *(nur al-iman)* dalam aktivitas filsafat, karena hanya dengan begitulah kepastian intuitif dan ketepatan kebenaran filsafat yang obyektif dapat diperoleh. Inilah yang dimaksud dengan kearifan *(hikmah)*. Pemikiran yang dimotivasi

dari luar hanya akan menjadi filsafat yang mandul, karena pertimbangan-pertimbangan ekstrinsik – seperti memperoleh kekuasaan dan ketenaran duniawi – akan menurunkan pencarian filsafat yang sebenarnya. Ia mengecam Ibn Sina karena mencari kedokteran dan karir profesional, padahal Tuhan telah memberinya kemampuan untuk ilmu yang lebih tinggi – filsafat. Makanya filsafatnya menjadi terpisah-pisah, penuh dengan keraguan dan ketidakpastian.[19] Hal ini tentu benar bagi setiap pencarian. Jika seorang ilmuwan menghabiskan waktunya dalam pacuan kuda atau hobi-hobi lain *dengan mengorbankan* pekerjaannya, kerja ilmiahnya akan terputus. Menurut Shadra, hal ini lebih-lebih lagi untuk filsafat, karena filsafat adalah mahkota semua pengetahuan. Soalnya, filsafat merupakan pengetahuan tentang Tuhan dan nasib manusia. Namun demikian, itu tidak berarti mengatakan bahwa seseorang harus menjadi sufi sebelum menjadi filosof. Shadra sendiri, di sejumlah tempat, tidak memberikan isyarat tentang kesufiannya, kecuali dalam pengertian teosofi, yang ia sebut *ma'rifah* atau *'irfan* – dalam pengertian Ibn 'Arabi. Tetapi, jika metoda penulisan Ibn 'Arabi tidak filosofis karena lebih banyak menulis dengan analogi dan imaji ketimbang dengan bukti-bukti filosofis, maka metoda Shadra benar-benar bersifat rasional dan filosofis. Karena itu, sebagaimana ia mengecam filsafat tanpa pengalaman intuitif, ia mencela tasawuf murni tanpa latihan dan penyelidikan filosofis.[20]

Ketika Shadra berbicara tentang pengalaman, ia tidak berbicara tentang apa yang umumnya oleh para sufi disebut sebagai pengalaman mistis, tetapi tentang pengertian kebenaran intuitif atau pengalaman rasional *(marshad 'aqli* atau *musyahadah 'aqliyyah).* Dengan demikian, ia menentang rasionalisasi murni, terutama mengenai penalaran logika superfisial dan perbantahan rasional *(bahts nazhari* atau *jadal 'ilmi).* Ia menegaskan bahwa ketika sesuatu telah diketahui secara berulang-ulang oleh persepsi langsung atau pengalaman intuitif, maka hal itu *tidak dapat dibantah oleh penalaran logika.* Baginya, debat superfisial semacam itu, tidak lebih dari perbantahan dan kegaduhan verbal. Khususnya mengenai dua isu inilah pernyataan-pernyataan tersebut dikemukakan oleh Shadra. Pertama adalah masalah realitas ide-ide Platonik yang, kita diberitahu, telah dibuktikan oleh pengalaman orang-orang berbeda secara

berulang-ulang. Mungkin ada perbedaan paham dan penafsiran mengenai hakekat ide-ide ini, namun tidak ada keraguan tentang wujud mereka.[21] Kesempatan penting kedua di mana ia secara eksplisit menegaskan prinsip ini adalah ketika ia berusaha menyatukan ajaran Paripatetik Muslim tentang akal-akal transenden di bawah pengaruh ontologi Ibn 'Arabi, dengan mengubah mereka ke dalam Sifat-sifat Positif Tuhan (yang ditolak Peripatetik Muslim) dan menegaskan muatan mereka adalah ide-ide Platonik (lihat Bagian I, Bab IV berikut). Dalam melakukan perubahan radikal dalam tradisi Peripatetik ini Shadra mengatakan:

> Janganlah membayangkan dengan akal Anda yang keliru bahwa sasaran para gnostik besar ini (seperti misalnya Ibn 'Arabi) tak dapat dibuktikan dan hanyalah sekedar kira-kira atau imajinasi puitis. Jauh dari ini semua: Ketidaksesuaian pernyataan mereka (yang nampak) dengan bukti-bukti dan prinsip-prinsip pembuktian yang benar... hanyalah karena kedangkalan pandangan para filosof yang mempelajarinya dan karena ketiadaan kesadaran dan pemahaman mereka tentang prinsip-prinsip pembuktian tersebut; kalau bukan status pengalaman mereka yang malah jauh lebih tinggi ketimbang bukti-bukti formal tersebut dalam memberikan kepastian. Pembuktian logis merupakan sarana mengakses dan mempersepsi langsung hal-hal yang mempunyai sebab, karena... berdasarkan prinsip-prinsip para filosof tentang hal-hal yang mempunyai sebab ini hanya dapat diketahui dengan pasti melalui sebab-sebab mereka. Jika demikian persoalannya, bagaimana pembuktian logis dan pengalaman langsung dapat bertentangan satu sama lain? Para sufi yang mengungkapkan (dalam upaya mempertahankan pengalaman orang-orang semisal Ibn 'Arabi) kata-kata seperti 'Jika Anda dengan pengalaman' sebenarnya berarti 'jika Anda menolak mereka dengan apa yang Anda sebut argumen....' Jika tidak demikian, bukti-bukti rasional yang benar tidak dapat bertentangan dengan pengalaman intuitif.[22]

Pernyataan tersebut dengan sangat eksplisit menegaskan bahwa pengalaman intuitif, seperti yang dipikirkan Shadra, jauh dari menolak penalaran, bahkan merupakan bentuk penalaran yang lebih tinggi, yaitu bentuk yang lebih positif dan konstruktif ketimbang penalaran formal. Sebaliknya Shadra juga sepenuhnya mengakui

bahwa kebenaran yang dialami atau intuitif tidak dapat disebut sebagai "Kebenaran." Semua pengalaman tentang realitas adalah parsial dan, meskipun demikian, mereka dicirikan dengan kepastian, pencarian akan kebenaran tidak akan pernah berakhir karena realitas tidak pernah berakhir: "Karena itu Kebenaran tidak dapat dipahami oleh akal tunggal (manusia) dan tidak dapat diukur oleh pikiran yang tunggal."[23] Begitu juga, saya tidak mengaku bahwa saya telah mengatakan kata terakhir dalam apa yang telah saya katakan – sama sekali tidak. Yang demikian itu karena cara-cara memahami tidak terbatas pada apa yang saya pahami... karena kebenaran jauh lebih besar untuk dipahami bagi pikiran tunggal."[24] Dalam hubungan inilah Shadra menegaskan bahwa, dalam *Asfar,* ia tidak puas dengan memberikan pandangan-pandangan filsafatnya sendiri, tetapi juga menyebutkan pandangan-pandangan para filosof terdahulu secara rinci, menganalisis dan mengeritik mereka, kemudian sampai pada kesimpulan-kesimpulannya sendiri. Apa yang membuat *Asfar* begitu menarik bagi para pelajar filsafat adalah kenyataan bahwa prosedur ini digunakan Shadra sedemikian hingga memberikan kekayaan bagi karya ini, yang jarang ditandingi oleh karya manapun kecuali oleh *al-Syifa'* karya Ibn Sina. Shadra memberitahu kita bahwa ia mengikuti prosedur ini untuk "merangsang nafsu dan mempertajam pikiran" penuntut.[25] Begitu juga,buku tersebut merupakan bukti yang cukup bahwa Mullah Shadra tidak dapat menganggap pandangan-pandangannya, bagaimanapun orisinalnya, sebagai kebenaran terakhir dan absolut. Apa yang dicari oleh kecerdasan filsafatnya pada dasarnya adalah kebenaran *dan orisinalitas* dan inilah yang membuatnya seorang filosof sejati.

B. *Sumber-sumber dan Keaslian Pemikiran Shadra*

1. Umum

Hal ini membawa kita pada masalah sumber-sumber ajaran Mullah Shadra dan penilaian atas orisinalitasnya yang, dalam berbagai konteks, ia proklamirkan secara lantang dan terang-terangan. Ia melakukan hal ini secara khusus dan berulang-ulang, ketika ia

menguraikan ajaran tentang wujud sebagai realitas yang sebenarnya (sebagai lawan esensi), gerak substansial dan kesatuan subyek dan obyek pengetahuan berdasarkan ajarannya tentang wujud. Mulla Shadra juga mempunyai pengeritik pada masanya, bahkan ia kemudian dituduh oleh sejumlah pengeritik telah "mencuri" pandangan-pandangan orang lain dan mengeluarkannya atas namanya sendiri. Terutama sejak Mirza Abu al-Hasan Jilwa (w. 1312 H/1894 M), sekelompok "pembongkar Shadra" telah berusaha membuktikan bahwa semua gagasan Shadra kalau tidak pinjaman, tentulah curian. Tampaknya, kecenderungan ini sejajar dengan kecendrungan sebaliknya yang lebih kuat -- sejak 'Ali Nuri (wafat 1246 H/1831 M) – seorang dari para murid, komentator dan pengagumnya yang jumlahnya semakin meningkat. Sejumlah kelompok yang disebut terakhir ini juga mempunyai pandangan ekstrim yang menganggap bahwa Shadra mewakili semua filsafat "yang paling benar" dan merupakan puncak dari semua aliran pemikiran filsafat Islam.[26] Akhir-akhir ini Shadra telah menduduki titik api ketertarikan bagi banyak intelektual di Persia, bahkan bagi sebagian mereka filosof kita ini merupakan simbol terbesar nasionalisme intelektual Persia.[27] Semangat demikian itu jelas bertolak-belakang dengan ajaran Shadra sendiri. Sebenarnya, yang demikian itu merupakan sejenis protes terhadap gejala pengabaian relatif oleh para sarjana Barat modern terhadap filsafat Islam pasca al-Ghazali di Timur, – baik Sunni maupun Syi'ah – yang ada terutama di Iran.

Sementara terlepas dari pendukung kontroversialisme – masalah orisinalitas pemikiran Shadra hanya dapat ditetapkan sepenuhnya setelah sejarah filsafat Islam pasca-Ghazali yang komprehensif ditulis, klaim bahwa Shadra telah mengambil alih ajaran para pendahulu yang sumber-sumbernya tidak ia singkap harus segera ditolak. Soalnya, dalam lembaran-lembaran karyanya yang besar, *Asfar*, ia selalu menyebut sumber-sumber bagi kutipan, baik yang ditolaknya maupun yang didukungnya. Benar-benar tak terpikirkan bahwa ia telah mengambil dari sumber-sumber yang ia anggap penting tetapi memilih untuk tidak menyebut mereka.[28] Sikap ini juga bertentangan dengan kerasnya tuntutannya pada dirinya sendiri akan ketulusan, pengabaian kepentingan keduniaan serta ketenaran dan lain sebagainya yang semua itu ia lakukan agar menjadi penuntut ilmu

filsafat yang sejati. Yang lebih penting adalah pertimbangan berikut. Meskipun Shadra mengklaim orisinalitas absolut dalam sejumlah ajarannya yang penting, seperti ditunjukkan di sini, beberapa kali ia sangat sadar bahwa ajaran-ajaran ini akan dicap sebagai "baru" dan ditolak oleh para pengikut filsafat tradisional. Karenanya, dia berusaha keras, walaupun seringkali tak berbuah, – seperti yang nanti kita tunjukkan dalam buku ini dalam pembahasan mengenai wujud dan gerak substantif – untuk mencari dukungan dari otoritas-otoritas Ibn Sina atau pseudo-*Theologia Aristotelis* atau "para Wali Pahlewi" sebagai pembenaran bagi pendiriannya. Dengan melakukan hal itu, Shadra sealur dengan kebiasaan para penulis kuno dan abad pertengahan yang menisbatkan pandangan-pandangan mereka kepada para pendahulu dan otoritas yang lebih diterima. Dua posisi ini, klaim atas orisinalitas pada satu sisi (meskipun ia biasanya mengklaim orisinalitas hanya *dalam periode-periode Islam)* dan penisbatan gagasan-gagasannya kepada para otoritas terdahulu di sisi lainnya, jelas-jelas bertentangan. Yang benar – dan juga apa yang dikatakan Shadra – adalah bahwa inspirasi bagi ajaran-ajarannya, yang diklaimnya sebagai orisinal, berasal dari bagian-bagian tertentu karya penulis-penulis terdahulu yang hanya dirinyalah yang dapat melihatnya dalam sorotan yang baru.

Setiap orang yang membaca *Asfar* dengan teliti akan tersentak oleh semangat kritis berlebihan yang ditunjukkan di dalamnya. Tidak jarang Shadra menolak semua solusi alternatif bagi suatu masalah yang diberikan oleh para pemikir terdahulu, walaupun akhirnya ia memberikan solusinya sendiri yang secara identik, atau nyaris, sama dengan salah satu alternatif-alternatif tersebut. Misalnya, ketika ia menolak, dalam pembahasan tentang eskatologi, solusi-solusi al-Ghazali. Padahal, solusinya sendiri nyaris tidak dapat dibedakan dari solusi yang ditawarkan al-Ghazali tentang kebangkitan jasmani sebagai tatanan badan-citra. Al-Ghazali, sepengetahuan saya, adalah pemikir Muslim pertama yang memelopori alur pemikiran tentang kebangkitan jasmani – yang tidak diragukan lagi dipengaruhi oleh uraian-uraian tertentu Ibn Sina – yang kemudian tumbuh jadi gagasan tentang Alam Citra *('Alam al-Mitsal)* yang diajukan oleh al-Suhrawardi. Meskipun Shadra mengritik semua pendahulunya yang Muslim cukup keras, ia memberikan pujian tanpa rincian pada penulis

pseudo-*Theologia Aristotelis* (yakni, Plotinus) dan "para Pemikir Pahlewi," namun kita tidak diberi petunjuk mengenai identitas mereka. Di kalangan para pemikir Muslim, Ibn 'Arabi-lah yang paling jarang dikritiknya (misalnya, *Asfar,* IV, Bagian 2, hlm. 253 dan seterusnya), sedang sasaran kritik Shadra yang tetap adalah Fakhruddin al-Razi dan Jalaluddin al-Dawwani. Terhadap keduanya bahkan kadang-kadang ia menggunakan bahasa kasar tidak biasa-biasanya. Kedua tokoh ini berpengaruh besar terhadap tradisi filsafat dalam Islam berikutnya dan kedua-duanya Sunni. (Al-Dawani baru-baru ini diklaim oleh sejumlah orang sebagai Syi'ah, walaupun tanpa bukti yang memadai). Meskipun demikian, salahlah kesimpulan yang mengatakan bahwa Sunnisme mereka yang mendorong sikap kritis Shadra, soalnya, kadang-kadang ia mendukung al-Razi (dan al-Ghazali), menetang al-Thusi dan gurunya sendiri Mir Damad (misalnya, *Asfar,* III, Bagian I, hlm. 380-82). Al-Razi, meskipun terpelajar dalam bidang filsafat, sebenarnya adalah seorang teolog Asy'ariyyah, sedangkan al-Dawwani adalah filosof rasionalis dalam alur peripatetik. Tentu saja sikap kedua mereka ini tidak selaras dengan orientasi Shadra yang cenderung gnostik.

Semangat kritis Shadra hanya terhenti pada teks-teks yang oleh tradisi dianggap suci: al-Qur'an, Hadits Nabi, dan ucapan tradisi Syi'ah yang dinisbatkan kepada para Imam yang terpelihara dari dosa. Di sini, keyakinan yang harus menunjukkan dan mengilhami pikiran, walaupun hal itu mengantarkan pada penafsiran yang dengan jelas tidak dikandung oleh kata-kata teks. Contoh nyata dalam hal ini diberikan oleh kutipan Shadra tentang khutbah Imam 'Ali yang disinggungnya ketika ia membahas Sifat-sifat Tuhan (*Asfar,* III, Bagian I, hlm. 135 dan seterusnya). Shadra mengecam mereka yang menolak Sifat-sifat Tuhan dan menegaskan Wujud Tuhan yang murni, sebagaimana ia juga mengecam mereka yang menyatakan Sifat-sifat Tuhan sebagai tambahan bagi Wujud-Nya; dan ia ingin membuktikan kesamaan (identitas) wujud Tuhan dengan sifat-sifat-Nya berdasarkan ajarannya tentang kedahuluan wujud. Kata-kata yang relevan yang dikutip adalah: "Kesempurnaan ketulusan kepada Tuhan adalah menolak sifat-sifat-Nya, karena setiap sifat adalah bukti kelainan dari subyeknya dan setiap subyek adalah bukti wujudnya yang berbeda dari sifatnya. Karena itu, orang yang memberikan sifat bagi Tuhan,

merupakan kesalahan menyekutukan-Nya dengan yang lain yang berserikat dengan-Nya, menyerupai-Nya...." (hlm. 135, baris 10 hlm. 136, baris 2). Kata-kata ini secara absolut dan tanpa kompromi menolak sifat-sifat Tuhan – sama dengan semangat rasionalis Mu'tazilah Muslim, dan memikirkan kebalikannya akan menjadikan semua bahasa tidak bermakna. Namun, Shadra memberi kita suatu komentar panjang mengenai teks ini di mana kata-kata "menolak sifat-sifat bagi-Nya" hanya dapat ditegaskan kembali sebagai "menolak sifat-sifat tambahan bagi-Nya."

2. *Para Pendahulu Shadra*

Shadra mengkaji seluruh warisan filsafat, keagamaan dan spiritual Islam, kecuali para filosof Spanyol, seperti Ibn Bajjah, Ibn Thufail dan Ibn Rusyd – dari Spanyol dan wilayah Islam Barat. Ia juga sangat berhutang kepada Ibn 'Arabi, yang memberikan salah satu pengaruh terpenting terhadapnya. Tradisi filsafat peripatetisme, yang berawal pada Ibn Sina, tradisi teologi Kalam, baik Syi'ah maupun Sunni, filsafat Iluminasionisme al-Suhrawardi, beserta para pengikut dan komentatornya dan, akhirnya, tradisi sufi yang berpuncak pada teosofi Ibn 'Arabi, beserta murid-murid dan komentatornya, semuanya masuk ke dalam struktur intelektual filosof kita. Ilmu Kalam, baik Sunni maupun Syi'ah, menjadi sepenuhnya mengalir melalui gagasan dan tema-tema filsafat rasionalis, yang pertama di tangan Fakhruddin al-Razi pada abad ke-12, yang kedua dalam karya Nashiruddin al-Thusi pada abad ke-13. Gagasan-gagasan filsafat Ibn Sina yang lebih mistis, yang telah menemukan rumah dalam karya-karya esoterik al-Ghazali, secara perlahan juga tumbuh dalam lingkungan sufi, hingga akhirnya disatukan dalam bentuk yang lebih berkembang dalam sistem Ibn 'Arabi dan tulisan-tulisan para pengikutnya. Dengan demikian, ada tiga untaian utama pemikiran yang – meskipun sebagiannya telah ditafsirkan – secara sadar disatukan oleh Shadra untuk membentuk "sintesis besar", yaitu: (1) tradisi Peripatetisme Ibn Sina, (2) tradisi Iluminasionisme al-Suhrawardi dan, (3) teosofi Ibn 'Arabi.

Dari ketiga orang guru tersebut, Ibn Sina-lah, dalam satu pengertian, yang paling penting. Soalnya, ajaran Ibn Sina merupakan "lantai" atau "pondasi" yang mendasari semua pembahasan yang berlangsung. Tidak saja pada Shadra, tetapi juga pada al-Suhrawardi, demikian juga pada al-Ghazali. Ibn Sina merupakan filosof yang telah membangun suatu sistem filsafat yang penuh – di atas dasar-dasar Neoplatonis-Aristotelian – dengan paduan internal, yang berusaha memenuhi tuntutan filsafat dan agama. Dalam semua bidang – metafisika, teori pengetahuan dan teologi – pembahasan mesti diawali dengan apa yang dikatakan *al-Syaikh al-Rais* [gelar bagi Ibn Sina, yang berarti "guru kepala".] Shadra mengritik, memofidifikasi tetapi juga membelanya dari kritik-kritik al-Suhrawardi, al-Thusi dan lain-lainnya. Bahkan, Shadra mencari dukungan dari pernyataan-pernyataan Ibn Sina bagi ajarannya sendiri yang khas, seperti mengenai realitas wujud dan kelemahan esensi. Ia mengecam al-Thusi karena telah menyeleweng dari pandangan gurunya tentang ilmu Tuhan, meskipun ia menjanjikan dalam bagian awal komentarnya atas bagian-bagian alam dan metafisika *al-Isyarat* Ibn Sina bahwa ia tidak akan bertentangan dengan yang terakhir.[29] Kritik Shadra yang paling keras terhadap Ibn Sina adalah tentang penolakan Ibn Sina terhadap kesatuan absolut subyek dan obyek dalam pengetahuan. Sebagaimana telah dikatakan sebelumnya, Shadra menisbatkan kesalahan-kesalahan filsafat Ibn Sina pada kenyataan bahwa ia menyia-nyiakan waktu yang bernilai untuk mencari urusan-urusan duniawi dan, terutama, disiplin ilmu kedokteran, padahal Tuhan telah memberinya anugerah yang cukup bagi disiplin ilmu tertinggi, yakni filsafat.[30]

Namun, pengaruh terbesar yang membentuk langsung ajaran-ajaran Shadra yang khas itu adalah pengaruh yang berasal dari al-Suhrawardi, pendiri madzhab pemikiran Iluminasionisme. Shadra sendiri bahkan telah menulis komentar atas karya al-Suhrawardi: *Hikmat al-Isyraq*. Pengaruh ini, yang secara garis besar, telah kita jelaskan di berbagai tempat,[31] mengambil bentuk nyata sebagian dengan mengkritik dan menolak al-Suhrawardi, dan sebagian lainnya dengan menerimanya. Pandangan al-Suhrawardi yang secara positif diterima oleh Shadra adalah pandangan yang menyatakan bahwa esensi logis itu bukanlah realitas, karena definisi logis tidak menciptakan pembedaan yang tajam dalam realitas, pandangan lain

adalah tentang realitas, dengan demikian, adalah cahaya tunggal yang berangkai yang hanya dapat dijelaskan oleh pembedaan-pembedaan "lebih dan kurang" atau "lebih sempurna dan kurang sempurna". Kegelapan benar-benar negatif, yang nyata adalah "tingkatan" cahaya yang tersusun secara berjenjang dari Cahaya Mutlak (Tuhan) turun ke apa yang disebutnya "cahaya-cahaya aksidental." Gagasan tentang jenjang realitas ini diambil alih oleh Shadra. Tetapi al-Suhrawardi, pada saat yang sama, telah menegaskan wujud hanyalah gagasan logis yang tidak mempunyai kaitan sama sekali dalam realitas. Realitas satu-satunya adalah cahaya dengan berbagai "tingkatan"-nya tanpa perbedaan dalam "esensi", tetapi hanya dalam istilah "lebih atau kurang intens". Shadra menyerang pandangan bahwa wujud hanyalah "gagasan" atau "hal sekunder yang dipikirkan". Sebaliknya, ia menegaskan bahwa *wujud adalah realitas satu-satunya.* Menurut dia, hanya wujudlah yang dapat menjadi "lebih atau kurang" atau "lebih kuat dan lebih lemah". Sedangkan esensi bukanlah realitas sebenarnya, tetapi "hanya ada dalam pikiran". "Jika wujud bukan realitas sebenarnya, apa yang tertinggal selain esensi?," tanyanya. Esensi itu sendiri tidak dapat menjadi "lebih atau kurang" karena setiap esensi bersifat "tertutup", statis dan pas. Lebih jauh, dengan menggantikan cahaya al-Suhrawardi dengan wujud, Shadra mengambil seluruh rentang wujud dalam bidangnya: jika al-Suhrawardi telah meninggalkan badan dan aksiden-aksiden-nya di luar konsepnya tentang cahaya, Shadra bahkan memasukkan Materi Pertama dalam gagasannya tentang wujud, karena Materi Pertama setidak-tidaknya memiliki potensi wujud.

Yang lebih penting: Shadra menempatkan seluruh bidang wujud dalam gerak yang terus-menerus dengan mengatakan bahwa gerak tidak hanya terjadi pada kualitas-kualitas sesuatu, tetapi juga pada substansinya. Ajaran "gerak substantif" *(al-harakah al-jauhariyyah)* – yang merupakan sumbangan orisinal Shadra bagi filsafat Islam – ini mengubah "tingkatan-tingkatan" al-Suhrawardi yang pas ke dalam gagasan tentang kerancuan sistematis *(tasykik)* wujud. Hasilnya adalah: (1) "tingkatan-tingkatan" wujud tidak lagi tetap dan statis, tetapi tidak pernah berhenti bergerak dan mencapai bentuk-bentuk wujud yang lebih tinggi *dalam waktu;* (2) "wujud" dapat diterapkan pada seluruh tangga evolusi *bi al-tasykik,* yakni dengan kerancuan

sistematis dan tidak ada konsep lain yang mempunyai karakter ini: hanya wujudlah prinsip yang *berdasarkan* kesederhanaan dan kesatuannya *(basith)* menciptakan perbedaan-perbedaan"; (3) gerak alam semesta (yang tak dapat dibalik dan satu arah) ini berakhir pada Manusia Sempurna yang menjadi anggota Alam Ketuhanan dan bersatu dengan Sifat-sifat Tuhan; (4) masing-masing tangga wujud yang lebih tinggi meliputi semua tangga yang lebih rendah dan melampaui mereka; ini diungkapkan dengan formula "realitas sederhana adalah segala sesuatu," yakni semakin tinggi realitas, semakin sederhana dan semakin meliputi; (5) semakin banyak sesuatu mempunyai atau mencapai wujud, semakin sedikit ia memiliki esensi, karena, jika wujud riil, konkrit, menentukan, individual dan bercahaya, esensi benar-benar kebalikannya dan muncul hanya dalam pikiran karena pengaruh realitas terhadapnya. Karena itu, Tuhan sebagai wujud murni, tidak mempunyai esensi sama sekali. Esensi-esensi merupakan pembawa kemungkinan dan juga mempengaruhi wujud pada tingkatan-tingkatan yang lebih rendah yang, dengan demikian, bukan merupakan wujud absolut seperti Tuhan, tetapi hanya merupakan "modus-modus wujud" *(modes of existence, anha' al-wujud)*. Dalam hal ini kita telah berjalan jauh dari Ibn Sina dan al-Suhrawardi.

Pengaruh mendasar ketiga pada pemikiran Shadra adalah Ibn 'Arabi, yang dikutip dalam berbagai konteks. Tetapi pengaruh Ibn 'Arabi terutama dapat dilihat pada tiga isu penting: non-wujudnya esensi, realitas sifat-sifat Tuhan dan peran eskatologis-psikologis "Alam Citra". Mengenai yang pertama, ungkapan Ibn 'Arabi terkenal "Esensi tidak bernada wujud" dikutip oleh Shadra beberapa kali untuk mendukung ajarannya bahwa wujud adalah realitas satu-satunya dan bukan esensi. Kemungkinan besar mistikus Spanyol ini sangat berperan dalam mengilhami ajaran Shadra itu sendiri. Tentang yang kedua, yang barangkali paling menarik dalam istilah pengaruh historis, Shadra, di bawah pengaruh ajaran Ibn 'Arabi, secara drastis telah memodifikasi pandangan Neoplatonik-Peripatetik tentang Akal, dengan menjadikan mereka sebagai bagian dari Ketuhanan. Dia mengidentifikasi akal-akal tersebut dengan sifat-sifat Tuhan dan muatan intelektif mereka dengan Alam Idea Platonik. Kemudian dia menulis seluruh penjelasan mengenai emanasi Neoplatonik-Peripate-

tik Muslim dalam bahasa Ibn 'Arabi dan murid-muridnya, terutama dalam istilah-istilah dorongan "Wujud Yang Menyingkapkan-Diri" atau "Nafas Yang Maha Kasih" yang, sebagai jenis "Materi Yang Dipikirkan" menyebar atas segala sesuatu – abadi dengan yang abadi, yang temporal dengan yang temporal, yang pasti dengan yang pasti, dan yang mungkin dengan yang mungkin, dan seterusnya.

Dalam pikiran Shadra, dua gagasan ini, tidak riilnya esensi dan kesatuan prinsip "Wujud Yang Menyingkapkan-Diri" menjadi lebih utuh ketimbang dalam sistem Ibn 'Arabi, di mana esensi tetap memelihara banyak realitas, dan Shadra mengkritik Ibn 'Arabi pada hal ini. Pukulan jitu Shadra terletak pada menyatukan dua gagasan ini secara erat dengan memahami implikasi mereka yang lebih penuh dan membuat mereka memberikan keunikan ajarannya tentang gerak-dalam-substansi: wujud terus bergerak menuju bentuk-bentuk yang lebih tinggi dan "modus-modus" evolusioner wujud itu berpuncak pada *Insan Kamil* alias Manusia Sempurna. Pertimbangan-pertimbangan ini menjadikan sulit untuk dibantah, saya kira, bahwa ajaran al-Suhrawardi, dalam pikiran Shadra, telah melewati penafsiran Ibn 'Arabi terlebih dahulu sebelum ajaran baru tentang *tasykik* wujud dikembangkan. Ringkasnya, ajaran *tasykik* inilah, yang menurutnya wujud selalu berkembang, yang merupakan poros filsafat Mulla Shadra, poros di mana seluruh masalah yang mengitarinya dipecahkan.

Di antara hal penting lain adalah pengaruh Ibn 'Arabi terhadap ajaran Shadra tentang "Alam Citra" yang semula diilhami oleh al-Ghazali dan kemudian secara formal digemakan oleh al-Suhrawardi. Tetapi Ibn 'Arabi-lah, yang tidak hanya memperinci uraian tentang "Alam Citra", tetapi juga mengaitkannya pada jiwa manusia itu sendiri yang mampu, terutama di akhirat. Menegakkan imaji-imaji yang dapat dipersepsi yakni imaji yang riil sebagaimana benda-benda indrawi. Ajaran ini digunakan oleh Shadra, juga oleh Ibn 'Arabi, untuk membuktikan kebangkitan "jasmani". Menurut mereka apa yang kita persepsi melalui indra di alam dunia ini lebih lemah ketimbang – karena kita terikat pada dunia material – apa yang akan dipersepsi jiwa di alam akhirat kelak yang sangat kuat dan riil, sebagai pengganti badan-badan dan peristiwa-peristiwa bendawi. Ajaran ini pada dasarnya dapat dilacak dari Porphyry,[32)] tetapi

kemudian dikembangkan dan digunakan oleh al-Ghazali dan para pemikir Islam sesudahnya, terutama Ibn 'Arabi, untuk membuktikan kemungkinan kebangkitan fisik dan kenikmatan dan kesengsaraan fisik yang masing-masing dialami oleh orang yang selamat dan orang yang terkutuk di akhirat. Bukannya tanpa makna, jika *Asfar* yang besar itu berakhir dengan sebuah kutipan dari Ibn 'Arabi untuk tujuan yang sama.

3. Evaluasi

Arti penting Shadra tidak hanya terletak pada kenyataan bahwa ia telah mengkaji seluruh warisan pemikiran Islam dan menyatukan semua aliran-pemikiran yang utama; tetapi juga terletak pada kenyataan bahwa ia menghasilkan sebuah sintesa sejati dari semua aliran tersebut. Sintesa ini bukan merupakan sebuah "rekonsiliasi" atau "kompromi" di permukaan, tetapi berdasarkan sebuah prinsip filsafat penting yang ia kemukakan dan uraikan untuk pertama kali dalam sejarah Islam. Tanda kebesaran seorang pemikir besar dan orisinal adalah apakah ia dapat menemukan sebuah gagasan pokok sebuah prinsip besar yang mendasari seluruh rentang realitas, dan mampu menafsirkannya sehingga bermakna, dalam makna yang benar-benar baru, dan penting. Ia harus dapat mengubah sudut pandang kita dalam melihat realitas dan menawarkan jawaban baru bagi masalah-masalah lama yang telah membingungkan pikiran manusia. Jika kita berhak meletakkan kriteria ini – sebagaimana Shadra sendiri juga melakukan – maka Mullah Shadra harus diterima sebagai pemikir besar dan orisinal. Ia telah menemukan prinsip kedahuluan wujud (realitas satu-satunya) beserta ambiguitasnya yang sistematis yang tak berhingga, lepas dari itu atau, seperti ditegaskan Shadra, oleh *karena* itu. Ia telah menguraikan dan menerapkannya pada seluruh rentang permasalahan dalam filsafat Islam, yaitu mengenai hakekat Tuhan, hakekat Alam, dan hakekat serta nasib manusia, sebagaimana yang akan ditunjukkan oleh lembaran-lembaran buku ini. Max Horten dengan tepat menulis (meskipun ada sejumlah kegagalan penting dalam karyanya), *"Auf diese Weise gewinnt Schirazi einen Standpankt, von dem er die gesamte zu seiner Zeit geltende Philosophie umgestaltet."*[33]

Yang sama-sama menarik dan tak kalah pentingnya adalah pendiriannya mengenai filsafat *sebagai sebuah seni.* Dalam *Pendahuluan* kitab dia mengklaim *Asfar* merupakan karangan yang indah dan jelas. Pernyataan ini hampir sepenuhnya dapat kita benarkan.[34] Kekuatan dan gaya analisisnya memikat. Masalah-masalah yang paling rumit dan sulit diselidiki dan dianalisis melalui pikiran yang tajam dengan kejelasan yang sempurna. (Hanya kadang-kadang istilah-istilah tertentu digunakan secara longgar; tetapi biasanya ada konteks yang menjelaskan makna; pada titik tertentu al-Sabzawari, komentatornya yang besar, sangat membantu: orang ini benar-benar telah mereguk pemikiran gurunya, bahkan mengenai bahasa, tidak jarang sulit dibedakan antara keduanya). Penyampaiannya sangat memikat, sehingga sering kali *argumentasi*-nya, melebihi tesisnya sendiri dan *proses* berfilsafat, melebihi filsafat itu sendiri, dapat menjadi obyek ketertarikan pembaca yang tersendiri. Karya tersebut ditulis dengan semangat yang sangat hidup di baliknya. Lagi-lagi apresiasi Horten di sini dapat dibenarkan: *"Als Ganzes betrachter is sein Werk eine Leistung alleresten Ranges un ein eigenartiges Kunstwerk der Begriffsbildung und Begriffsdichtung. Man wird es nicht ohne Bewunderung aus der Hand legen können."*[35]

Meskipun demikian, sistem ini juga mempunyai kelemahan-kelemahan, sebagian di antaranya terlihat inheren dalam pemikiran Shadra, sebagian lainnya dalam formulasinya, dan lainnya lagi karena penyatuannya terhadap begitu banyak aliran yang berbeda-beda dalam pemikiran Islam, dan terutama penyatuannya terhadap tuntutan keagamaan tertentu dengan persyaratan-persyaratan filsafat. Meskipun tujuan utama karya ini adalah mengetengahkan ajaran Shadra secara sistematis dan positif bagi pembaca modern, karena pemikirannya belum dikenal di dunia Barat modern, saya tidak harus malu menunjukkan kelemahan-kelemahannya, sepanjang uraian saya. Kita dapat mengklasifikasi kelemahan-kelemahan ini ke dalam kategori-kategori ketegangan, ketidakkonsistenan dan kontradiksi. Ketegangan, sebenarnya terdapat dalam semua sistem pemikiran yang bertujuan mensintesakan polaritas-polaritas, dan pada dirinya sendiri bukanlah merupakan suatu kelemahan – bahkan, merupakan suatu kekuatan, jika tetap dipelihara di bawah kontrol. Misalnya, determinisme dan kebebasan merupakan polaritas-polaritas. Ketika suatu

sistem berusaha mensintesakan keduanya dengan sistem yang lebih mendasar atau transenden, ia bisa jadi memecah dan menyelesaikan polaritas ini sama sekali atau ia hanya menggolongkan dua kategori ini di bawah prinsip yang lebih besar sehingga keduanya tetap "riil" pada tingkat mereka masing-masing. Dalam hal pertama, akan terjadi sintesis, sedangkan dalam hal kedua, terdapat ketegangan. Kontradiksi akan timbul di mana prinsip sintesis atau penggolongan dirumuskan dalam cara yang tidak adil terhadap keduanya, yaitu dengan hanya mengaksentuasi satu sisi, sehingga bertentangan dengan prinsip sintesa. Ini sepanjang aktivitas sintesa yang diperhatikan. Kontradiksi dapat juga terjadi secara biasa, ketika dua pernyataan yang kontradiktif sama-sama diajukan. Inkonsistensi terjadi ketika implikasi dua pernyataan saling bertentangan, atau, lebih parah lagi, ketika suatu prinsip dinyatakan cukup untuk menjelaskan fenomena tertentu, tetapi kemudian prinsip ekstrinsik lain yang ditambahkan mempunyai akibat menghilangkan yang pertama. Inkonsistensi, dengan demikian, tidak lain adalah kontradiksi di mana satu, atau lebih dari satu, langkah dibuang.

Semua kelemahan ini ditemukan dalam filsafat Shadra, sebagaimana kita tunjukkan berikut ini, tanpa harus sesuai betul dengan kategori-kategori yang disebutkan di atas. Di sini kita akan memperjelasnya dengan memberikan contoh-contoh. Misalnya, menurut Shadra, wujud pada saat yang sama adalah satu dan banyak dan hanya prinsip wujud semacam itu yang ada dalam realitas obyektif. Dengan demikian, ada ketegangan yang dibangun dalam prinsip ini karena kesatuan dan keragaman merupakan polaritas-polaritas. Prinsip ini bagi Shadra dapat dipecahkan dengan prinsip gerak atau *tasykik* wujud. Ini berarti baik kesatuan maupun keragaman adalah riil pada bidangnya masing-masing. Tetapi, sebagaimana kita tunjukkan melalui kutipan-kutipan dari Shadra di akhir sub Bab I, Bagian I, ia sering benar-benar menolak realitas apapun bagi keragaman wujud dan hanya menisbatkan semua realitas kepada Yang Esa, Tuhan. Jika prinsip *tasykik* benar-benar filosofis, maka penolakannya, yang menisbatkan *semua* realitas kepada Tuhan, dilakukan Shadra karena pengaruh dorongan mistis. Ini merupakan suatu kontradiksi karena ia bertentangan tujuan prinsip *tasykik*, yakni mensintesis polaritas. Contoh lain yang baik tentang inkonsistensi kita temukan dalam pen-

jelasan Shadra mengenai proses dunia sebagai gerak substantif yang terus-menerus. Tanpa menanyakan mengapa ada gerak substantif, Shadra memberitahu kita (lihat Bab V dalam Bagian I), karena demikianlah hakekat atau ciri dunia material, seperti juga tidak bermakna menanyakan mengapa api membakar karena ini merupakan watak api untuk membakar. Tetapi Shadra kemudian, karena tuntutan keagamaan, membawanya ke Tuhan untuk menjelaskan masalah gerak dunia dan bentuk-bentuknya yang berurutan. Di sini dia mengasumsikan bahwa Tuhanlah yang mengkaruniai bentuk-bentuk berurutan ini pada alam. Jelas, saya kira, ini merupakan penjelasan kedua yang menghilangkan yang pertama yang menyiratkan daya imanen. Tetapi Shadra bersiteguh bahwa kita masih memerlukan Tuhan, yang menciptakan dunia *dengan hakekat ini.*

Ada masalah-masalah lain yang lebih serius, sebagian di antaranya kelihatannya muncul karena ketegangan antara monisme dan pluralisme yang telah dinyatakan di atas, sedang lain-lainnya dapat dilacak dari upayanya yang sadar menyatukan ontologi Ibn Sina dan Ibn 'Arabi, meskipun kesulitan-kesulitan yang muncul dari yang pertama lagi-lagi mempengaruhi isu-isu yang dihasilkan oleh yang kedua. Isu yang paling serius yang timbul akibat masalah yang pertama adalah sumber segala kemungkinan. Menurut pandangan Shadra yang baku, sumber segala kemungkinan adalah esensi yang juga merupakan sumber segala perbuatan buruk, dan kita juga diberitahu bahwa wujud itu dalam dirinya sendiri bersifat sederhana dan baik.[36)] Kemungkinan adalah esensi dari semua esensi, meskipun menisbatkan kemungkinan kepada esensi berarti menyatakan sejenis realitas pada mereka dan ia berupaya mengoreksi Ibn 'Arabi mengenai masalah ini.[37)] Ini boleh saja kalau, bagi wujud yang terbatas, kemungkinan dikatakan juga merupakan wujud satu-satunya bagi esensi mereka, sebagaimana Shadra biasanya melakukan. Tetapi, Shadra juga memberi tahu kita bahwa wujud-wujud tersebut, *qua wujud,* juga mempunyai kemungkinan. Ini berarti bahwa mereka bukan sesuatu yang ada dalam dirinya sendiri dan hanya dapat dipikirkan jika dikaitkan dengan Wujud Mutlak. Mereka bahkan bukan merupakan *sesuatu* yang berhubungan dengan Tuhan; mereka

hanyalah hubungan-hubungan dengan Yang Absolut,[38] suatu konsep yang nyaris tidak dapat dipikirkan.

Tetapi ambiguitas tentang kemungkinan ini tidak berhenti pada dunia wujud berhingga yang diciptakan, tetapi juga dibawa ke dalam Alam Ketuhanan ketika Shadra, karena pengaruh Ibn 'Arabi yang menginterpretasikan ajaran Ibn Sina mengenai Akal sebagai wujud kongkrit, mengangkat hal ini dari alam kemungkinan, dan menjadikannya sebagai bagian dari Ketuhanan, yaitu sebagai Sifat-sifat-Nya. Mengikuti Ibn 'Arabi, ia membedakan dua tingkat Ketuhanan. Tingkat pertama adalah tingkat Wujud Mutlak, di mana Tuhan tidak mempunyai Nama-nama dan Sifat-sifat yang eksplisit, namun memiliki bagian-bagian tersebut secara implisit dalam wujud-Nya. Sedang tingkat yang kedua adalah tingkat Ketuhanan *('alam uluhiyyah),* di mana Sifat-sifat muncul secara eksplisit dan identik dengan Akal-akal. Tetapi, sifat-sifat pada tingkat yang kedua ini kadang-kadang dikatakan mutlak sederhana dan niscaya. Shadra dengan gigih menolak bahwa mereka dapat diistilahkan dengan "esensi Tuhan,"[39] sedang pada saat yang sama mereka berulang-ulang disebut sebagai kemungkinan dan "gagasan-gagasan murni" *(mafahim).*[40] Mereka nampaknya berada pada batas antara Alam Keniscayaan dan Alam Kemungkinan. Ketidakjelasan ini nampak tetap dalam sistem Shadra, tanpa ada kemungkinan yang dapat dilihat.

Lepas dari kesulitan-kesulitan seperti yang diuraikan di atas dan kesulitan-kesulitan lain yang pada hakekatnya relatif sedikit, bagaimanapun juga penilaian menyeluruh atas sistem ini harus, sebagaimana telah kita nyatakan sebelumnya, menyimpulkan bahwa ia merupakan sistem yang sangat segar, orisinal dan memikat, ia pun merupakan sistem pemikiran yang paling canggih dan, bahkan, paling kompleks sepanjang sejarah pemikiran filsafat Islam. Kenyataan bahwa sistem ini berusaha mengeritik, menganalisis dan menyatukan seluruh aliran pemikiran penting dalam Islam, yang berkembang sejak abad ke-4 hijriah hingga masa Shadra, benar-benar merupakan peristiwa besar, apalagi kenyataan bahwa Shadra memformulasikan suatu gagasan pokok baru melalui mana ia melakukan sintesa dan menghasilkan sistem yang baru.

C. *Karya-karya Shadra dan Pengaruhnya*

Berdasarkan daftar karya-karya Shadra yang diberikan oleh editor *al-Asfar al-Arba'ah* (Vol. I, Tehran, 1958), dalam *Pendahuluan*[41)] karya tersebut, Shadra menulis 32 atau 33 risalah, tergantung apakah tafsirnya yang singkat atas al-Qur'an Surat 93 ditemukan atau tidak. Editor menegaskan bahwa ia tidak dapat menemukan kopian karya yang berjudul *Kasr al-Ashnam al-Jahiliyyah,* yang ditulis untuk menentang para sufi; tetapi ia kemudian diterbitkan pada saat perayaan empat ratus tahun kelahiran Shadra di Iran pada 1961 oleh M.T. Danish-Pazhuh. Kebanyakan karya Shadra diterbitkan sejak seperempat terakhir abad ke-19, sebagian lebih dari satu kali, sedang risalah-risalah tertentu yang lebih kecil belum diterbitkan. Dalam pengertian tertentu, karya-karyanya dapat dikelompokkan ke dalam yang murni filosofis dan "keagamaan." Yang kedua terutama meliputi tafsirnya atas Surat-surat dan ayat-ayat al-Qur'an tertentu dan *Ushul al-Kafi.* Meskipun demikian, mereka juga menggambarkan penerapan gagasan filsafatnya terhadap Kitab Suci dan teks-teks keagamaan lain; dan editor *Asfar* dengan tepat mengatakan bahwa mereka merupakan "perluasan filsafatnya" – mengikuti gaya Ibn Sina. Dalam cara lain, karya-karyanya dapat dibagi ke dalam karya-karya asli dan komentar-komentar atas karya-karya filsafat terdahulu, yang terpenting di antaranya adalah komentarnya atas Metafisika *al-Syifa'* Ibn Sina dan *Hikmat al-Isyraq* al-Suhrawardi.

Usaha untuk menyusun kronologi seluruh atau kebanyakan karya Shadra di sini merupakan tugas yang hampir tidak mungkin dan mungkin tetap demikian. Singkatnya, seseorang dengan selamat dapat mengatakan bahwa karya-karya "keagamaan"-nya seperti tafsir atas al-Qur'an dan atas *Ushul al-Kafi* yang terkenal (juga tidak sempurna) ditulis setelah pemikiran filsafatnya matang dan setelah selesainya *magnum opus, Asfar.* Sejauh karya-karyanya yang murni filosofis diperhatikan, *al-Syawahid al-Rububiyyah* (diedit oleh Professor Jalal al-Din Asytiyani bersama komentar al-Sabzawari, Masyhad University Press, 1967), umumnya diyakini sebagai karyanya yang terakhir. Kita akan membahasnya secara garis besar berikut ini. Tetapi karya ini dan risalah-risalah lainnya, dengan pengecualian risalah yang dinamakan *Sarayan al-Wujud,* benar-benar didasarkan pada, bahkan

sebagian hampir-hampir secara verbal diangkat dari, *Asfar.* Sesungguhnya karya-karya ini tidak mengandung sesuatu yang tidak ditemukan dalam *Asfar* – tidak jadi soal apakah masalah dalam suatu risalah mengenai gerak, asal-usul dunia, hubungan esensi dan wujud ataukah kehidupan sesudah mati.

Satu masalah yang menarik dibahas oleh risalah yang dinamakan *Tharh al-Kaunain,* disebut oleh Shadra sendiri dalam *Asfar* (I, 1, hlm. 47), Shadra mengatakan bahwa di dalamnya ia membuktikan paham kesatuan wujud, yakni, "wujud yang sebenarnya adalah wujud Tuhan, sedang yang lainnya hanyalah penampakan". Editor *Asfar* menegaskan bahwa kemungkinan benar risalah ini adalah satu-satunya yang ditulis sebelum *Asfar* yang mengandung ajaran bid'ah tentang kesatuan semua wujud, yang karenanya Shadra dianiaya sehingga ia mencabut pandangannya itu,[42] Kemudian ia menamakan risalah tersebut dengan *Sharayan al-Wujud* seperti yang telah disebutkan dalam paragraf sebelumnya. Mungkin *Tharh al-Kaunain* memang ditulis sebelum *Asfar,* karena disebutkan sangat awal dalam *Asfar.* Tetapi, penyamaan risalah ini dengan *Sharayan al-Wujud* tidaklah dapat diterima. Soalnya *Sharayan al-Wujud* (diterbitkan bersamaan dengan delapan risalah lain penulis pada 1202 H) berdasarkan penyelidikan yang lebih dalam tidak mengandung ajaran tentang Kesatuan Wujud *(Wahdat al-Wujud).* Sebaliknya, tesis utama risalah ini adalah keragaman realitas wujud. Apa yang mendorong kita untuk menempatkan penulisan karya ini sebagai pendahulu *Asfar* adalah adanya bukti internal yang kuat. Soalnya, dalam risalah ini, Shadra dengan jelas menegaskan bahwa aktivitas Tuhan sebagai penyebab atau pencipta dikaitkan dengan esensi (hlm. 135, baris 12; juga hlm. 144, baris 3 dan seterusnya), padahal, sepanjang *Asfar,* dan karya-karyanya yang lain, dengan gigih ia menolak pendapat ini. Ia pun menegaskan bahwa hanya wujud-wujud partikular yang disebabkan oleh Tuhan, sedangkan esensi tidak dapat dalam satu pengertian, dikatakan disebabkan atau diciptakan – karena mereka bukanlah sesuatu. Begitu juga, kalau dalam risalah ini telah ada ajaran tentang ambiguitas wujud, ia dinyatakan dalam bentuk yang berbeda secara material dari *Asfar* dan karya-karya lainnya. Jika dalam risalah ini dikatakan bahwa *gagasan (mafhum)* wujud adalah ambigu (hlm. 134, baris 9 dan seterusnya), dalam *Asfar,* Shadra bersiteguh bahwa

gagasan wujud adalah satu dan umum *(musytarak)*. Realitas wujud menunjukkan ambiguitas sistematis – bahkan, prinsip ambiguitas ini kemudian diformulasikan sebagai "yang berdasarkan wujud yang satu adalah banyak." Selain itu, sama-sama penting dan terkait, jika di sini wujud aktual disebut *hishash,* atau "kasus-kasus" wujud, dalam karya-karya yang belakangan, termasuk *Asfar, hishash* atau "kasus-kasus" secara tajam dibedakan dari dan bertentangan dengan individu-individu *(afrad)* wujud yang diidentifikasi dengan wujud yang sebenarnya. Yang demikian itu karena "kasus-kasus" dikatakan identik satu sama lain dalam esensi (dan al-Suhrawardi dan lain-lain dikecam karena hanya menganggap "kasus-kasus" wujud dan bukan individu-individunya yang unik), padahal semua *afrad* atau individu adalah unik. Karena itu, kita menyimpulkan bahwa *Sharayan al-Wujud* ditulis pada tangga transisi ajaran Shadra mengenai esensi dan wujud. Akhirnya, jika, sebagaimana terlihat jelas dari penegasan Shadra sendiri, *Tharh al-Kaunain* mengaku telah membuktikan paham Kesatuan Wujud, Shadra, meskipun menyebutnya dalam *Asfar,* tidak menolaknya tetapi merekomendasikannya kepada pembaca. Inilah yang mendasari apa yang telah kita katakan mengenai tujuan bagian awal *Pendahuluan* ini dan dalam Bab I, Bagian I karya ini, yakni bahwa Shadra, di samping bersiteguh pada ajaran *tasykik,* pada saat yang sama menentangnya dengan tuntutan yang sama bahwa Tuhan adalah satu-satunya Realitas dan Wujud, sedang yang lainnya bukanlah sesuatu. Editor *Asfar* dengan tepat menolak identifikasi lain *Tharh al-Kaunain,* saat ini, dengan risalah *Tentang Kebangkitan (Fi'l-Hasyr)* yang diterbitkan dalam kumpulan sembilan risalah Shadra yang disebutkan di atas (bahkan dicetak ulang dua kali), atas dasar bahwa masalah pokok *Tharh al-Kaunain* membahas Kesatuan Wujud, sedang risalah *Tentang Kebangkitan* memiliki masalah pokok yang sangat berbeda (yakni, benar-benar didasarkan pada *Asfar*).

Shadra jarang memberi rujukan silang dalam karya-karyanya. Bahkan rujukan tertentu yang ia berikan juga sangat diragukan nilainya bagi kita. Alasannya adalah jika, misalnya, dalam risalahnya tentang kejadian temporal Dunia Material *(fi'l-Huduts,* yang diterbitkan dalam kumpulan risalahnya yang disebutkan di muka), ia merujuk (hlm. 32) ke *Asfar,* dalam *Asfar* sendiri (I, 3, hlm. 112, baris 11), ia menyebut pada risalah ini. Begitu juga pada halaman 32 risalah

yang sama, ia merujuk pada bukunya *al-Syawahid al-Rububiyyah,* yang, seperti di muka telah kita identifikasi, umumnya diyakini sebagai karyanya yang terakhir. Bukti yang dikemukakan bahwa ia merupakan karya terakhir Shadra ialah adanya penegasan tesis-tesis Shadra tanpa membahas dan mengeritik pandangan-pandangan para filosof terdahulu. Ini mungkin benar dan terhadap bukti ini dapat ditambahkan kenyataan bahwa dalam karya ini pembahasan mengenai *Kategori-kategori* – substansi dan aksiden (yang Vol. II *Asfar* dicurahkan untuk itu), dihapuskan sama sekali. Namun harus dicatat, jika dalam *Asfar* (Vol. IV, 2, hl. 151, baris terakhir dan seterusnya; hlm. 207 dan seterusnya) ia mengeritik pandangan al-Ghazali mengenai kehidupan sesudah mati, di sini [*al-Syawahid*] (hlm. 286), ia mencari dukungan dari al-Ghazali bahkan sepakat dengan penafsiran tokoh yang disebut terakhir ini mengenai kebangkitan fisik (hlm. 266, baris 10-11). Alasan yang paling mungkin adalah sikap Shadra yang sangat kritis dalam *Asfar,* sebagaimana telah kita sebutkan di muka. Di samping karya ini, adalah tepat mengatakan bahwa *Mabda' wa'l-Ma'ad* Shadra (di mana, dalam pendahuluan, rujukan kepada keseluruhan *Asfar* ditemukan) – yang juga merupakan judul salah satu karya Ibn Sina – lebih akhir dari pada *Asfar.* Dua karya ini, yakni *al-Syawahid* dan *al-Mabda',* pada hakekatnya merupakan ringkasan ajaran esensial *Asfar.* Mengenai risalah-risalah filsafat lainnya bisa jadi mereka sebagian besarnya selama penulisan *Asfar* itu sendiri.

Uraian tentang filsafat Shadra berikut secara esensial didasarkan pada *Asfar,* yang judul lengkapnya adalah *al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah* (Hikmah Agung tentang Empat Perjalanan Akal). Ia pertama-tama diterbitkan pada 1282 H dalam empat volume besar yang seluruhnya terdiri dari 926 halaman dalam cetakan kecil. Yang terbaru diedit oleh Muhammad Ridha al-Muzhaffar (Tehran, 1958 M) disertai dengan penjelasan al-Sabzawari dan al-Thabathaba'i (komentator terbaru naskah tersebut) dan kadang-kadang memberi catatan sejumlah komentator lainnya. Edisi ini Vol. II yang membahas *Kategori-kategori* dan mencakup Vol. I dalam tiga bagian, Vol. III dalam dua bagian (hanya Bagian I yang telah muncul); karenanya kita menyandarkan untuk bagian kedua pada edisi tahun 1282 H), dan Vol. IV dalam dua bagian. *Perjalanan Pertama* menguraikan ajaran tentang wujud atau ontologi; *Kedua*

(yang kita lebih atau kurang kita hapuskan dalam kajian kita ini, yang al-Sabzawari sendiri, komentator terbesar di antara sembilan komentator karya tersebut, juga mengabaikannya, yang umumnya dihapuskan dalam pengajaran karya tersebut dewasa ini di Iran, dan kelihatannya tidak mengandung gagasan-gagasan baru yang penting) menguraikan substansi dan aksiden; *Perjalanan Ketiga* menguraikan tentang Tuhan dan Sifat-sifat-Nya; dan *Perjalanan Keempat* menguraikan manusia dan nasibnya – tujuan seluruh perjalanan filsafat. Alasan kita untuk mendasarkan pembahasan kita mengenai filsafat Mullah Shadra pada *Asfar* adalah, pertama, ia memberikan seluruh gagasan filsafat yang matang dan menguraikan hal itu secara rinci dan, kedua, ia mengandung argumen-argumen Shadra yang panjang dan lebar dalam mengeritik para filosof terdahulu, yakni ia menggambarkan pikiran Shadra dalam keseluruhan proses filsafatnya. Sebagaimana telah kita kemukakan sebelumnya dalam *Pendahuluan* ini, metoda dan proses argumentasi itu sendiri kadang-kadang begitu menarik dan memikat sehingga keduanya secara filosofis bahkan menggantikan perhatian pembaca ketimbang tesisnya sendiri.

Pengaruh Shadra pada masanya sangat terbatas dan madzhabnya hanya mempunyai sedikit pengikut. Yang terpenting di antara mereka adalah Mullah 'Abdul Razzaq Lahiji, yang hidup bersama gurunya kira-kira selama dua puluh satu tahun.[43] Tampaknya, sebagaimana ditegaskan Asytiyani,[44] ajaran Shadra menyebar secara gradual, terutama berkat komentar-komentarnya atas karya-karya Ibn Sina dan al-Suhrawardi yang menarik perhatian para pengikut madzhab Peripatetisme dan Iluminasionisme masing-masing. Proses ini, melalui percampuran dua madzhab pemikiran yang lambat dan lebih jauh dikombinasikan dengan teosofi Ibn 'Arabi, membawa pemikiran Shadra sendiri menjadi fokus perhatian. Tokoh penting pertama madzhab Mulla Shadra yang sebenarnya, yang telah mencetak sejumlah murid yang handal dan aktif, adalah Mullah 'Ali Nuri (w. 1246). Dia telah menulis komentar sistematis atas *Asfar*. Asytiyani menegaskan bahwa selama periode Qajar, semua guru filsafat terkemuka di Iran berasal dari madzhab Nuri. Namun, komentator *Asfar* yang paling perseptif dan sensitif, dalam pandangan saya, adalah al-Sabzawari (w. 1310 H). Pengetahuan saya tentang komentar 'Ali al-Mudarris (w. 1310 H) terbatas pada sedikit catatan, tetapi

Asytiyani memproklamirkan diri sebagai "pengikut terbesar dan terbaik di kalangan para komentator Shadra saat ini."[45] Sebagaimana telah dikemukakan terdahulu, saat ini Shadra menduduki fokus kajian filsafat tradisional di Iran. Di samping di madrasah-madrasah tradisional, ia juga dikaji secara teliti oleh para intelektual di berbagai universitas modern. Kebanggaan para intelektual Persia terhadap Shadra dapat diukur dengan pernyataan Asytiyani berikut: "Dapat dikatakan bahwa dengan kelahiran Mullah Shadra, Metafisika sampai pada kematangannya di Timur dalam ukuran yang sama sebagaimana [pada titik waktu yang sama] ilmu-ilmu alam berkembang di Barat."[46] Komentar Shadra atas Metafisika *al-Syifa'* Ibn Sina banyak dikaji di anak benua India dan merupakan teks filsafat tertinggi di tempat-tempat kajian tertentu.

Di Barat, kajian pertama tentang Shadra ditulis oleh Max Horten dengan judul *Das Philosophische System von Schirazi* (Strasbourg, 1913). Karya ini merupakan ringkasan *Asfar*. Meskipun mengandung sejumlah kesalahpahaman yang serius mengenai gagasan Shadra, yang bukan tempatnya kita memasukinya, karya ini layak mendapat pujian sebagai karya pionir. Sebagaimana telah ditunjukkan terdahulu, penilaiannya atas seluruh prestasi Shadra sebagai sesuatu yang baru dalam sejarah Filsafat Islam tentu benar. Karya lain tentang Shadra oleh penulis Barat adalah terjemahan Henri Corbin dengan komentar atas risalah *al-Masya'ir* Shadra, diterbitkan dengan judul *La Livre des Penetration Metaphysiques*, Tehran, 1964. □

CATATAN

1. Jika hal ini nampak sebagai kenyataan, ia memerlukan penyelidikan dan penjelasan lebih jauh sesuai dengan kepentingannya yang jelas. Sejauh ini, belum muncul pembahasan yang memuaskan mengenai masalah tersebut.
2. *Asfar* (diedit M. Ridha al-Muzhaffar), Tehran, 1378 H. Vol. I, Bagian I, *Pendahuluan*, hlm. 3, baris 6.
3. *Ibid.*, hlm. 4, baris 1-10.
4. *Ibid.*, hlm. 5, baris 2-11.
5. *Ibid.*, hlm. 5, baris 11 hlm. 6, baris 2 *et seg.*
6. *Ibid.*, *Pendahuluan*, hlm. 5, baris 6-12.
7. *Ibid.*, hlm. 49, baris 1 dan seterusnya; *al-Masya'ir* (terjemahan Persia – asli Arabnya tidak ditemukan oleh penulis ini – oleh Ghulam Husain Ahani, Tehran, 1340), hlm. 44, baris 13 dan seterusnya.
8. *Asfar*, I, 1, *Pendahuluan Penerbit*, hlm. 3, baris 9-12.
9. *Ibid.*, hlm. 3, baris 9-12.
10. *Ibid.*, hlm. 7, baris 14-20.
11. *Ibid.*, hlm. 6, baris 21.
12. *Ibid.*, *Pendahuluan*, hlm. 5, baris 13-14.
13. *Ibid.*, hlm. 11, baris 18 hlm. 12, baris 3; hlm. 6, baris 21 dan seterusnya.
14. *Ibid.*, hlm. 8, baris 1-2, cf. rujukan pada catatan sebelumnya.
15. *Ibid.*, hlm. 8, baris 3-8.
16. *Ibid.*, hlm. 6, baris terakhir; cf. *ibid.*, hlm. 3, baris 10-12; hlm. 9, baris 18-19.
17. Rujukan dalam catatan 15 di atas.
18. Pengaruh Bergson terhadap mistisisme di Barat sangat penting; namun mistisisme ini kognitif dan muatannya intelektual. Bergson sendiri di bawah pengaruh Neoplatonik yang kuat. Contoh mencolok dalam tradisi Islam yang baru adalah pemikir Pakistan, Muhammad Iqbal, yang, sama dengan Bergson, membedakan proses rasional eksternal dari pengalaman intuitif yang disebut "cinta" *('isyq)*, tetapi baginya keduanya tidak dapat diceraikan satu dari lainnya. *'Isyq* Iqbal sangat dekat dengan *Hikmah* atau kebijaksanaan Shadra.
19. Lihat Bab V, Bagian III karya ini, catatan 44.

20. *Asfar,* I, 1, hlm. 12, baris 7; *al-Masya'ir, op. cit.,* hlm. 3, baris 4. Dalam hubungan ini, Shadra bahkan mengeritik Ibn 'Arabi, yang biasanya sangat ia hormati di kalangan pemikir Muslim: "Beberapa poin [yang diberikan dalam kutipan dari Ibn 'Arabi] berbeda dari [pandangan-pandangan saya]. Yang demikian itu karena para sufi dengan tepat membatasi diri mereka pada intuisi dan pengalaman mereka sendiri dalam penilaian mereka. Tetapi kita tidak banyak menyandarkan pada pernyataan-pernyataan mereka, karena ketiadaan bukti rasional adalah kelemahan, kami juga tidak menyebut mereka dalam karya-karya filsafat kami." (*Asfar,* IV, 2, hlm. 234, baris 16-18).
21. *Asfar* I, 1, hlm. 307, baris 15 dan seterusnya.
22. *Ibid.,* I, 2, hlm. 315, baris 2-12.
23. *Ibid.,* I, 1, hlm. 10, baris 3-4.
24. *Ibid.,* hlm. 10, baris 8-10.
25. *Ibid.,* hlm. 10, baris terakhir.
26. *Ibid., Pendahuluan,* hlm. 3, baris 1-2; di sini editor menegaskan: "Tetapi karena kenyataan bahwa ia disebut berlebih-lebihan. Saya katakan bahwa ia (Shadra) lebih besar dalam ranking filsafat [daripada al-Farabi dan Ibn Sina]." Ia mengutip gurunya (*ibid.,* hlm. 2 baris 14 dan seterusnya) atas dasar bahwa jika ia mengetahui seseorang di manapun yang memahami makna *Asfar,* ia dengan senang akan menuju ke tempat tersebut, bagaimanapun jauhnya, kemudian menyimpulkan bahwa kebanggaan terhadap gurunya terletak pada kenyataan bahwa ia gagal memahami rahasia filsafat Shadra. Lihat juga catatan 47 berikut.
27. Lihat catatan 47 berikut, kutipan dari Jalaluddin Asytiyani. Asytiyani juga mengatakan; "Tidak ada bangsa di dunia ini yang memiliki kemampuan berfilsafat – terutama pemikiran teosofik seperti Persia. Di dunia Muslim, orang-orang Persia-lah yang meletakkan dasar-dasar [metoda-metoda?] madzhab filsafat." (*Pendahuluan* bagi karya Shadra, *al-Syawahid al-Rububiyyah* yang ia edit, Teheran, 1346/1967) – dengan *Pendahuluan* bahasa Inggris oleh S.H. Nasr – hlm. 75, catatan 2). Halaman-halaman terdahulu dan berikutnya di mana catatan ini ditemukan penuh dengan pengumuman-pengumuman yang luas (lihat hlm. 78, baris 2 dan seterusnya, di mana Ibn Rusyd, "meskipun mempunyai kapasitas berfilsafat," namun dihilangkan karena sangat artifisial dan "pinggiran") dan sentimen anti-Arab tertentu. Perkembangan dan kobaran jenis sikap demikian itu tidak mungkin dapat mengantarkan pada kesarjanaan yang serius atau pemikiran kreatif. sebaliknya *Pendahuluan* ini sangat berguna bagi informasi yang berlebihan tentang perkembangan tradisi filsafat di Iran setelah Mullah Shadra.
28. Asytiyani, *op. cit.,* hlm. 64, baris 11-12; lihat keseluruhan pembahasan, hlm. 61, baris 14 dan seterusnya.
29. *Asfar,* III, 1, hlm. 209, baris 6 dan seterusnya.
30. Lihat catatan 19 sebelumnya.

31. Dalam artikel saya, Heavenly Bodies, Movement and the Eternity of World," dalam *Essays in Islamic Philosophy and Science,* diedit oleh Prof. George Hourani, State University of New York Press, 1975.
32. Zeller, E., *Philosophie der Griechen,* III, 2 (1923), hlm. 714-15.
33. *Das Philosophische System von Schirazi,* Strassburg, 1913, *Pengantar,* hlm. i, baris 26-27.
34. Hlm. 9, baris 8-17.
35. Horten, *op.cit., Pengantar,* hlm. vi, baris terakhir-hlm. vii, baris 3.
36. Misalnya, *Asfar,* I, 2, hlm. 311, baris 7 dan seterusnya; *ibid.,* I, 1, hlm. 87, baris, 1 dan seterusnya.
37. *Ibid.,* I, 2, hl. 288, baris 20-22. Ini merupakan salah satu tema abadi dalam sistem Shadra.
38. *Ibid.,* I, 1, hlm. 86, baris 5-6, baris 13-14 *et seq.,* di mana pembedaan antara kemungkinan dalam esensi dan wujud dilakukan.
39. Lihat Bab II Bagian II tentang Sifat-sifat Tuhan dalam karya ini.
40. Lihat Bab IV, Bagian I, tentang Hubungan Tuhan dan Alam.
41. Hlm. 16, baris terakhir-akhir *Pendahuluan;* lihat juga *al-Masya'ir, op. cit., Pendahuluan,* hlm. 9, baris terakhir-hlm. 16, baris 12.
42. Lihat catatan 6 sebelumnya.
43. Asytiyani, *op.cit., Pendahuluan,* hlm. 96, paragraf 1 dan catatan 1 pada halaman yang sama; juga *ibid.,* hlm. 99, baris 4 dan seterusnya.
44. *Ibid.,* hlm. 104, baris 8 dan seterusnya.
45. *Ibid.,* hlm. 114, baris 1-3.
45. *Ibid.,* hlm. 77, baris terakhir.

BAGIAN I
ONTOLOGY

Bab I
METAFISIKA WUJUD

A. *Wujud*

Dalam perkembangan filsafat di wilayah Islam Timur setelah pembedaan Ibn Sina terkenal antara esensi dan wujud, persoalan mengenai yang mana dari keduanya yang merupakan realitas utama memainkan peran penting. Kebanyakan filosof, atas nama "esensialisme", berargumen bahwa wujud, karena kedudukannya sebagai sifat umum segala yang ada, yaitu konsep yang paling umum hanyalah memiliki realitas sebagai konsep sekunder *(ma'qul tsani)* yang tidak mempunyai hubungan dengan sesuatu yang nyata. Filosof "Iluminasionis", al-Suhrawardi, khususnya, menentang keras paham tentang realitas wujud. Alasannya, jika kita menganggap wujud sebagai sifat esensi yang *sebenarnya,* sesuai dengan pendapat Ibn Sina, maka esensi, *agar memiliki sifat ini,* harus ada sebelum wujud.[1] Kita telah menunjukkan di tulisan lain bahwa, dalam hal ini, Ibn Sina telah banyak disalahpahami.[2] Jauh dari mengatakan bahwa wujud hanya sekedar sifat, Ibn Sina justru menegaskan bahwa wujudlah satu-satunya hakekat atau realitas yang dimiliki Tuhan, sedangkan bagi segala sesuatu yang mungkin, wujud itu diturunkan dari atau "dipinjamkan" oleh Tuhan dan, dengan demikian, sebagai "tambahan" bagi *esensi mereka, tetapi bukan sebagai tambahan bagi hal-hal partikular yang ada.* Al-Suhrawardi lebih jauh menegaskan bahwa jika wujud merupakan bagian pokok dari realitas eksternal, maka wujud harus mengada dan wujud kedua ini, pada gilirannya, juga harus mengada dan seterusnya *ad infinitum.* Ia kemudian mengemukakan prinsip umum bahwa setiap konsep yang sangat umum (seperti wujud, kesatuan, kepastian, kemungkinan dan sebagainya) yang hakekatnya sedemikian sehingga jika suatu faktor atau bentuk yang bersesuaian dengannya diasumsikan ada dalam realitas eks-

ternal, maka ini akan mengantarkan pada penurunan yang tak terbatas. Dengan demikian hanya dalam pikiranlah adanya. Tidak dalam realitas eksternal.[3] Apa yang sebenarnya dibuktikan oleh argumen-argumen ini ialah bahwa wujud bukanlah faktor atau sifat *ekstra* dalam realitas eksternal, tetapi sekedar menunjukkan *status wujud* lebih atau kurang dalam istilah Kant. Tetapi yang disimpulkan al-Suhrawardi dari argumen-argumen tersebut sebenarnya adalah hanya esensi yang menjadi realitas sebenarnya dan wujud hanyalah gagasan umum, konsep sekunder, yang kenyataannya tidak terdapat dalam realitas. Shadra menunjukkan bahwa al-Suhrawardi menentang prinsipnya sendiri ketika mendeskripsikan Tuhan sebagai Wujud murni dan niscaya,[4] dan juga dengan menyifati diri manusia sebagai wujud murni – meskipun tingkat intensitasnya lebih lemah ketimbang tingkat intensitas Tuhan.[5]

Shadra dengan keras menolak pandangan bahwa wujud tidak bersesuaian dengan apa pun yang terdapat dalam realitas. Sebaliknya dia menyatakan bahwa *tidak ada yang nyata yang sebenarnya kecuali wujud.* Tetapi, wujud sebagai satu-satunya realitas tidak pernah ditangkap oleh pikiran. Karena pikiran hanya dapat menangkap esensi dan gagasan umum. Karena itu, ada perbedaan mendasar antara gagasan umum wujud, atau eksistensi, dan esensi. Karena esensi tidak mengada *per se,* tetapi hanya timbul dalam pikiran dari bentuk-bentuk atau mode-mode wujud partikular sehingga, dengan demikian, hanyalah merupakan fenomena mental yang pada prinsipnya dapat diketahui sepenuhnya oleh pikiran. Sebaliknya, gagasan umum tentang wujud, yang timbul dalam pikiran, tidak dapat mencerminkan atau menangkap hakekat wujud, karena wujud merupakan realitas obyektif dan transformasinya ke dalam konsep mental yang abstrak pasti mengandung kesalahan. Dengan kata lain, apa yang ada bersifat unik dan partikular, karena itu wujud tidak dapat ditangkap oleh pikiran konseptual, sementara esensi yang pada dirinya sendiri adalah gagasan umum – dan tidak ada *per se.* Karena itu, esensi dapat diketahui oleh pikiran. Tidak mengherankan ketika al-Suhrawardi dan lain-lain yang bekerja dengan gagasan abstrak wujud, mengatakan bahwa konsep wujud adalah konsep hampa, yaitu konsep sekunder. Soalnya, memang benar bahwa *bagi konsep yang abstrak semacam itu tidak ada sesuatu yang benar-benar berhubungan dalam realitas.*

Akan tetapi, kesalahan mereka terbesar adalah karena menduga bahwa realitas wujud sama persis seperti konsep abstrak ini:

> Semua gagasan yang timbul dari [pengalaman kita mengenai] dunia eksternal dan yang sepenuhnya ditangkap oleh pikiran, maka esensi mereka tersimpan [dalam pikiran] meskipun mode wujud mereka berubah [dalam pikiran]. Tetapi karena hakekat wujud adalah di luar pikiran dan segala sesuatu yang hakekatnya di luar pikiran tidak mungkin masuk ke dalam pikiran – atau, juga hakekatnya akan benar-benar ditransformasikan – karenanya, wujud tidak dapat [secara konseptual] diketahui oleh pikiran.[6]

Dengan demikian, adanya gagasan abstrak wujud yang timbul di luar wujud-wujud yang berbeda memanglah benar, tetapi sama benarnya jika dikatakan bahwa gagasan abstrak tersebut, jauh dari memberikan hakekat wujud sebenarnya, berbeda dari hakekat yang sebenarnya. Keberatan al-Suhrawardi bahwa, jika wujud sebagai realitas sebenarnya, ia akan mengada, yakni akan menjadi *mawjud,* dan, dengan demikian, akan menimbulkan regresi tanpa pangkal, tidak mempunyai kekuatan, karena itu tidak penting mengatakan bahwa wujud itu mewujud. Wujud merupakan realitas primordial berkat *sesuatu yang mengada,* tetapi ia sendiri tidak dapat dikatakan mengada, menurut penggunaan umum bahasa; sebagaimana keputih-putihan berkat sesuatu yang putih, tetapi keputih-putihan itu sendiri tidak dapat dikatakan putih dalam penggunaan umum bahasa. Tentu mungkin, mengatakan, sebagai penggunaan khusus istilah, bahwa wujud merupakan *mawjud par excellence* dan warna putih merupakan putih *par excellence.*[7]

Jika wujud diperlakukan hanya sebagai gagasan umum yang abstrak, maka ia harus dipandang sebagai sejenis esensi, dalam peringkat *genus.* Sebelumnya, kita telah melarang ini atas dasar bahwa wujud itu unik dan tidak ada gagasan umum yang dapat berlaku adil terhadap keunikan wujud-wujud nyata. Selanjutnya esensi-esensi itu bersifat statis dan masing-masing contoh setiap esensi identik satu sama lainnya. Tak ada satu pun contoh suatu esensi merupakan individu *(fard)* yang unik, tetapi hanya kasus *(hishsha)* dan secara berbeda memberikan hasil yang sama sebagaimana contoh lain dari esensi yang sama: "keorangan' A, B, dan C secara identik adalah esensi yang sama. Sebaliknya Wujud, mempunyai individu-

individu yang unik *(afrad),* tidak hanya kasus-kasus *(hishshash)* wujud.[8] Wujud bersifat dinamis, selalu menyingkapkan diri dalam bentuk-bentuk baru yang lebih tinggi *wujud munbasith),* dan kita akan mempelajari gerakan wujud ini dalam bab-bab IV dan V dalam Bagian ini masing-masing membahas sebab yang lebih tinggi dan gerakan. Dinamisme wujud inilah yang menciptakan mode-mode yang menimbulkan esensi-esensi dalam pikiran: "Wujud nyata tidak mempunyai nama yakni, (sifat pokok dan deskripsi)... Sedang esensi-esensi mempunyai nama-nama (sifat-sifat pokok yang dapat dideskripsikan)."[9] Jadi, realitas merupakan tempat sejati bagi wujud, sedang pikiran merupakan tempat sejati esensi-esensi konsep-konsep dan gagasan-gagasan statis.

Untuk melawan pandangan yang menyebut wujud sebagai faktor unik, yang tak dapat dianalisis, dalam segala sesuatu, telah diajukan keberatan sebagai berikut: Jika wujud dianggap sebagai esensi-esensi sesuatu yang di atas dan melebihi esensi-esensi tersebut, maka esensi akan dinilai mendahului wujudnya. Untuk menghadapi keberatan ini, beberapa filosof menyatakan bahwa wujud adalah sejenis sifat khusus yang tidak mengandaikan keberadaan esensi, walaupun sifat-sifat lain mengandaikannya. Sementara itu, sebagian lainnya bahkan menerima kesimpulan yang mustahil berikut ini. Esensi memiliki suatu jenis wujud yang mendahului wujud sebenarnya. Sebagian lainnya lagi mengatakan 'wujud' sebenarnya tidak berarti sesuatu yang melampaui kenyataan bahwa esensi menjadi tidak bergabung sedemikian rupa dengan gagasan umum "ke-ada-an." Namun, yang benar adalah bahwa wujud adalah *wujud* esensi, bukan sesuatu yang kemudian *ditegaskan* wujud, sebagaimana dalam kasus hitam, putih, bundar, dan sebagainya. Wujud hanyalah status wujud yang nyata, bukan suatu sifat sesuatu yang dalam dirinya telah menjadi sesuatu yang nyata.[10]

Namun, berdasarkan kenyataan bahwa wujud diklaim sebagai realitas satu-satunya, pada satu sisi, dan esensi juga dikatakan ada "bagi pikiran," berhubungan yang jelas antara wujud dan esensi harus ditentukan. Setelah melakukan ini, kita dapat menggambarkan hakekat wujud sebagai proses dinamis, yang ambigu secara sistematis Menurut Shadra, Tuhan adalah Wujud Mutlak. Apa yang disebut para filosof sebagai Akal Yang Terpisah, menurutnya, tidak lain dari sifat-sifat Tuhan. Ia juga mengidentifikasi sifat-sifat itu dengan idea

Platonik dan dengan apa yang disebut Ibn 'Arabi "Esensi Hal-hal Yang Mungkin" dan "Idea-idea Yang Tetap" *(a'yan tsabitah)*. Semua itu, bagi Shadra, tidak mempunyai wujud eksternal (seperti halnya bagi Ibn 'Arabi), tetapi merupakan kandungan pikiran Tuhan yaitu Idea-idea-Nya. Karena itu secara eksternal, pada tingkat Tuhan, tidak ada sesuatu kecuali wujud murni. Wujud murni, yang absolut, ini memanifestasikan diri dalam berbagai bentuk yang berbeda, melalui penyingkapan diri, dan wujud-wujud yang diakibatkannya, yang mungkin, merupakan *modus-modus wujud (anha' al-wujud)*. Modus-modus ini, meskipun dalam hakekat dasar mereka hanya merupakan wujud, bahkan dibedakan dari wujud absolut karena mereka – sebagai *modus-modus* atau *jenis-jenis* wujud – memperlihatkan *karakteristik esensial tertentu pada pikiran*. Kemudian, *dalam pikiran tersebutlah, bukan* dalam realitas eksternal, esensi muncul sebagai jenis hakekat sekunder realitas primordial, yaitu wujud.[11] Ini persis seperti matahari yang, sebagai sumber cahaya, meskipun dalam satu pengertian, identik dengan sinar-sinar yang dipancarkan olehnya, tetapi sinar-sinar tersebut dapat memunculkan karakteristik yang berbeda, seperti, misalnya, dalam sebuah prisma.[12]

Kemampuan menimbulkan esensi kepada pikiran ini merupakan tanda yang jelas bagi Shadra mengenai pelemahan wujud. Semakin sempurna suatu wujud, semakin sedikit esensi yang ditunjukkannya. Karena itu, Tuhan tidak mempunyai esensi. Esensi, dengan demikian, merupakan penyangkalan wujud dan tidak berfungsi baginya. Wujud bersifat positif, pasti, tertentu dan nyata sedang esensi bersifat samar, gelap, tidak tertentu, negatif dan tidak nyata.[13] Karena itu, lebih tepat untuk mengatakan, misalnya, "ini adalah manusia" ketimbang mengatakan "manusia ada."[14] Karena esensi sebagai sesuatu yang tidak ada dalam dirinya sendiri, apapun yang mereka miliki adalah karena "hubungan" mereka dengan wujud, sedangkan wujud bersifat nyata dalam dirinya sendiri, berkat manifestasi dan hubungannya dengan wujud mutlak:

> Mereka [yakni, esensi-esensi], sejauh mereka tetap tak disinari oleh cahaya wujud, bukan merupakan sesuatu yang dapat ditunjuk oleh pikiran dengan mengatakan apakah mereka ada atau tidak.... Mereka tetap secara abadi berada dalam persembunyian [non-wujud] mereka yang asli dan keadaan asli non-wujud mereka....

Mereka tidak dapat dikatakan ada atau tidak – mereka juga tidak menciptakan, juga bukan sebagai obyek penciptaan [obyek penciptaan adalah wujud-wujud yang mungkin, bukan esensi].... Wujud-wujud [yang mungkin], di sisi lain, adalah hubungan-hubungan murni [terhadap wujud absolut]; pikiran tidak dapat menunjuk mereka ketika mereka dipandang berada di luar hubungannya dengan Pencipta mereka yang terus-menerus, karena tidak mempunyai wujud mandiri [dari Tuhan]. Namun, dalam diri mereka [tidak seperti esensi], wujud-wujud [yang mungkin] ini merupakan realitas-realitas yang konkrit, tidak dipengaruhi oleh ketidaktentuan [esensi], wujud murni tanpa [campuran] esensi dan cahaya-cahaya sederhana tanpa kegelapan.[15)]

Jika kita berbicara tentang esensi dan wujud yang "saling terkait" dan "menyatu", pembicaraan ini jelas akan menyesatkan bila kita membayangkan bahwa dua *benda* atau *realitas* menjadi satu dan disatukan. Soalnya, kita telah melihat bahwa esensi sebenarnya tidak mempunyai realitasnya sendiri. Kita hendaknya berpikir bahwa "kesatuan" ini dalam arti: ketika wujud mutlak berakhir menjadi absolut dan menjadi "modus-modus" wujud, modus-modus ini dengan pasti menimbulkan esensi-esensi, di mana wujud adalah unsur yang nyata, dan esensi-esensi merupakan unsur yang subyektif. Tuhan sendiri memunculkan esensi-esensi ketika Ia "turun" dari keabsolutan-Nya dan menjadikan sifat-sifat-Nya sebagai kandungan pikiran-Nya.[16)] Sifat-sifat-Nya, yang dipandang sebagai gagasan murni atau esensi semu dalam pikiran-Nya (misalnya, kekuasaan, kehendak, pengetahuan dan sebagainya), tidak mempunyai wujud sebenarnya sama sekali, tetapi murni subyektif bagi-Nya; tetapi ketika dipandang sebagai nama-nama-Nya (seperti Berkuasa, Berkehendak, Mengetahui), mereka menjadi modus-modus wujud yang oleh Shadra diidentifikasi dengan Idea Plato dan Akal terpisah Peripatetik Muslim. Dengan demikian, dalam gerak menurunnya, ketika wujud menjadi semakin dipisah-pisah ke dalam modus-modus, wujud-wujud modal ini memberikan esensi-esensi yang berbeda-beda.

Pandangan bahwa wujud sendiri yang menciptakan esensi menempatkan Shadra terpisah dari aliran Peripatetik Muslim yang yakin bahwa benda-benda konkrit *tersusun* dari esensi dan wujud, masing-

masing mempunyai realitas yang terpisah. Pandangan ini juga memisahkan dirinya dari aliran pemikiran al-Suhrawardi dan para pengikutnya, yang meyakini esensi sebagai realitas, sedangkan wujud hanyalah abstraksi. Pandangan Shadra lebih jauh menjelaskan dan membenarkan ajaran, yang juga dianut oleh Aristoteles dan para filsuf Peripatetik, bahwa wujud bukanlah sebuah genus. Aristoteles telah menegaskan bahwa wujud tidak dapat menjadi genus, karena genus dan diferensia masing-masing dapat digambarkan sebagai sesuatu yang "ada," dan "ke-ada-an" ini meliputi segala sesuatu, baik yang konseptual maupun yang riil.[17] Jelaslah bahwa argumen ini membingungkan antara wujud positif dan "ke-ada-an" umum yang oleh Shadra maupun al-Suhrawardi disebut sebagai abstraksi. Bagi Shadra, wujud tidak dapat menjadi genus atau diferensia, karena wujudlah yang *menciptakan* semua esensi. Apapun "ke-ada-an" abstrak yang dimiliki esensi, tidak dimiliki oleh mereka *per se* – karena esensi dalam diri mereka bukan "ada" juga bukan "tidak ada" – tetapi karena wujud mereka merupakan turunan dari wujud yang sebenarnya. Dengan kata lain, mereka bernilai dengan "ke-ada-an" ini ketika mereka menjadi obyek pikiran.[18]

B. *Kontroversi dengan "Kaum Esensialis"*

Ibn Sina telah membedakan antara esensi dan wujud *dalam realitas* dan menegaskan wujud sebagai sejenis aksiden bagi esensi, meskipun ia bukan aksiden *sesuatu*. Tentang kontroversi setelahnya dalam wilayah Islam Timur, kebanyakan dari para filosof mengira esensi sebagai realitas dan wujud hanyalah abstraksi subyektif. Sebagaimana kita katakan sebelumnya, al-Suhrawardi adalah pengkritik yang paling pedas atas ajaran realitas wujud dan dia adalah pemrakarsa ajaran bahwa esensi sebagai satu-satunya realitas dan wujud sebagai abstraksi mental.[19] Karena itu, al-Suhrawardi-lah yang menjadi sasaran utama kritik Shadra dalam hal ini. Argumen-argumen Suhrawardi mengenai realitas esensi itu dalam uraian berikut ini satu persatu akan ditolak.

Pertama, dalam karyanya, *Kitab al-Talwihat,* al-Suhrawardi berargumen bahwa jika wujud harus dianggap sebagai sifat-sifat esensi yang sebenarnya, maka ada dua kemungkinan. Pertama jika esensi harus ada setelah wujud disatukan dengannya, maka wujud telah ada *per se* dan bebas dari esensi. Kedua, jika esensi harus ada *bersama* wujud, maka esensi harus ada *bersama* dengan wujud, dan bukan *melalui* wujud dan, dengan demikian, memperoleh wujud yang kedua ini. Tidak sulit bagi Shadra menolak argumen ini. Esensi jauh dari sesuatu yang positif yang *memperoleh* wujud, bahkan esensi *per se* bukanlah sesuatu yang positif sama sekali. Dalam realitas eksternal, esensi bahkan tidak ada. Apa yang ada adalah modus wujud. Ketika modus wujud ini dihadirkan pada pikiran, pikiranlah yang mengabstraksikan esensi darinya, sedang wujud itu sendiri lepas, kecuali pikiran mengembangkan intuisi yang sesuai dengan itu. Pikiranlah yang sampai menganggap esensi sebagai realitas dan wujud hanya sebagai aksiden. Yang demikian itu karena dasar semua penilaian mental adalah esensi, bukan wujud. Namun dalam realitas ia bisa jadi jauh lebih mendekati kebenaran untuk mengatakan bahwa esensi adalah aksiden wujud, meskipun tidak benar mengatakan demikian, karena dalam realitas, wujudlah sebagai satu-satunya realitas asli, sedang esensi muncul darinya sebagai sesuatu yang sekunder *bagi pikiran.* Tidak ada *hal atau faktor* dalam realitas yang saling terkait satu sama lain, yakni wujud dan esensi, tetapi hanya wujud.[20] Karena itu, ketika pikiran (a) membedakan antara esensi dan wujud dan (b) menegaskan yang pertama sebagai sebenarnya, ia pasti menyalahkan realitas.

Kedua, kekhawatiran al-Suhrawardi ialah bahwa wujud tidak dapat dikaitkan dengan esensi yang non-wujud, juga dengan esensi yang tidak wujud maupun non-wujud. Soalnya, dalam kasus yang terakhir ini, kedua sisi kontradiksi akan hilang. Kekhawatiran ini dijawab oleh pernyataan Shadra bahwa hilangnya kontradiksi itu bukan hal yang tidak mungkin pada tingkat tertentu realitas. Esensi *per se* adalah netral bagi wujud dan non-wujud, karena esensi *per se* hanyalah apa ia – misalnya, kuda adalah kuda, manusia adalah manusia – sedang ada atau tidaknya tidak menjadi bagiannya. Tetapi jika kita menganggap esensi tidak sebagai *per se* melainkan ada dalam realitas, maka esensi tidak mempunyai realitas yang terpisah

dari wujud, karena keberadaannya adalah menjadi wujud itu sendiri. Karena itu, wujud tidak dapat dianggap sebagai kualitas esensi, karena "kualitas" mengandaikan sesuatu yang ada.[21)]

Ketiga, filosof iluminasionis ini berargumen, bahwa karena dalam mawjud yang mungkin tidak ada wujud yang merupakan bagian dari esensi. Soalnya, meskipun kita dapat memahami esensi, kita tetap tidak mengetahui apakah ia ada. Wujud adalah tambahan bagi esensinya. Sebaliknya kita dapat menanyakan lebih jauh pertanyaan yang sama tentang wujud: yakni meskipun kita telah *memahami* keberadaannya, kita tetap tidak mengetahui kalau ia benar-benar ada. Shadra mengatakan bahwa keberatan ini benar ketika dihadapkan dengan mereka yang menganggap wujud terpisah dari esensi, tetapi tidak benar dihadapkan dengan tesisnya yang menempatkan wujud sebagai satu-satu-nya realitas yang *tidak dapat dipahami* tetapi hanya dapat diintuisi secara langsung. Argumen al-Suhrawardi, dengan demikian, tidak mempunyai kekuatan ketika dihadapkan dengan Peripatetik Muslim – ketika ajaran mereka dinyatakan kembali seperti wujud sebagai satu-satunya realitas – atau *bagi* pendapat al-Suhrawardi bahwa wujud tidak riil.[22)]

Keempat, al-Suhrawardi juga berusaha membuktikan adanya argumentasi tanpa ujung dari pembedaan antara esensi dan wujud, esensi dan wujud kemudian dikaitkan satu sama lain. Hubungan ini akan memiliki wujud dan wujud ini pada gilirannya akan dikaitkan lagi dengan hubungan tersebut, dan seterusnya hingga tak berhingga. Jawaban Shadra adalah sebagai berikut. Karena pembedaan hanya ada dalam pikiran, hubungan dan penurunan tak terbatas yang diakibatkan olehnya juga hanya ada dalam pikiran, dan penurunan mental ini dapat diistilahkan oleh pikiran dengan memberhentikan urutan cara kerjanya yang lebih tinggi, sebagaimana kasus semua bentuk penurunan mental.[23)]

Seluruh kesalahan konsepsi al-Suhrawardi timbul akibat anggapannya bahwa wujud sebagai konsep umum *mempunyai hakekat yang sama dengan hakekat esensi.* Ketika ia menganggap wujud sebagai realitas eksternal lalu menolaknya, itu adalah juga karena kesalahan konsepsi yang sama. Tetapi "wujud" sebagai kata benda abstrak, yakni sebagai "yang ada", adalah abstraksi mental yang karenanya

tidak mempunyai wujud yang sebenarnya. Sedang wujud sebagai fakta yang unik dan tidak dapat dianalisis merupakan realitas konkrit yang tidak akan pernah masuk ke dalam pikiran, sebagaimana yang telah kita uraikan berulang-ulang. Hal ini serupa dengan "cahaya", yang sebagai abstraksi umum – yakni, dalam arti "disinari" – tidak mempunyai wujud di dunia eksternal, tetapi "cahaya" sebagai fakta adalah apa yang ada secara eksternal. Seperti cahaya – dalam pengertian kedua – yang ada pada dirinya sendiri dan menjadikan hal-hal lain dapat dilihat dengan menyinari mereka, demikian juga wujud yang ada pada dirinya sendiri dan membuat semua esensi-esensi ada secara aksidental. Karena itu, wujud adalah cahaya *per se;* sedang esensi-esensi *per se* adalah kegelapan.[24] Wujud, sebagai abstraksi, dikaitkan dengan wujud yang sebenarnya dengan cara, seperti "kemanusiaan", sebagai konsep umum, dikaitkan dengan manusia yang sebenarnya. Jika wujud, sebagai abstraksi, dikaitkan dengan esensi, dengan cara yang sama "kemanusiaan" dikaitkan dengan "makhluk yang dapat tertawa."[25]

"Penyebab segala akibat dan semua akibat segala sebab tidak lain hanyalah wujud yang sebenarnya."[26] Bukan wujud sebagai konsep, juga bukan esensi yang memiliki realitas ini. Wujud bukanlah *sesuatu yang memiliki realitas,* wujud adalah realitas itu sendiri.[27] Orang mengingat wujud sebagai memiliki prioritas atas semua konsep dan merupakan syarat penisbatan yang bermakna, dan tidak dapat menjadi non-wujud. Bagaimana mereka, dalam nafas yang sama, dapat mengatakan bahwa wujud tidak lebih dari sekedar abstraksi intelektual? Akan hilangkah garis antara ada dan tidak ada, antara realitas dan non-realitas?[28]

Namun, upaya Shadra untuk mendukung tesisnya – bahwa wujud adalah satu-satunya realitas dan bahwa dualisme wujud-esensi muncul hanya dalam pikiran – dengan kutipan-kutipan dari Ibn Sina tidak sepenuhnya berhasil. Ibn Sina-lah justru yang, pada dasarnya, menciptakan teori dualisme antara esensi dan wujud dalam realitas. Teori ini ditolak oleh Ibn Rusyd, tetapi di Barat dipakai oleh Aquinas dan di Timur oleh sebagian besar filosof dan teolog. Karena itu, kutipan-kutipan dari Ibn Sina bisa saja dipertentangkan dengan argumen para Esensialis Muslim belakangan yang tidak menganggap wujud itu nyata, yaitu argumen al-Suhrawardi dan lain-lainnya, tetapi

kutipan tersebut tidak dapat secara meyakinkan dikemukakan untuk membuktikan tesis Shadra bahwa tidak ada dualisme esensi-wujud dalam realitas. Bagi Ibn Sina, esensi itu nyata, tidak hanya mental, dan ia menganggap segala sesuatu saat itu sebagai *benar-benar tersusun* dari esensi dan wujud. Yang demikian itu sudah jelas dari bagian yang dikutip Shadra sehingga sangat mengherankan mengapa orang yang berkaliber intelektual seperti Shadra gagal melihat maknanya. Jika hal ini menunjukkan sesuatu, ia menunjukkan bahwa anggapan dasar Shadra dengan pandangannya sendiri, pada satu titik, tidak dapat membaca Ibn Sina dengan obyektivitas penuh. Ini merupakan satu contoh kutipan Shadra dari Ibn Sina: "Itulah yang wujudnya menjadi pasti melalui yang lain," tegas Ibn Sina, "sebagai wujud abadi, ia tidak dapat memiliki wujud tunggal *(haqiqah)*, karena apa yang ia miliki *per se* berbeda dari apa yang ia miliki melalui yang lain. *Karena itu, adanya dalam kenyataannya tersusun dari kedua faktor tersebut.*"[29)]

Tetapi Shadra kemudian menyimpulkan dari bukti ini: "Tak seorangpun menolak sama sekali bahwa pembedaan antara wujud dan esensi hanya terjadi dalam pikiran dan tidak dalam realitas aktual."[30)] Komentatornya, al-Sabzawari, tentu menunjukkan bahwa hal ini tidak konsisten dengan kritik Shadra sendiri terhadap Peripatetik Muslim, yang ia tuduh berpendapat dualisme wujud-esensi dalam realitas.[31)]

C. *Ambiguitas Sistematis (Tasykik) Wujud*

Tradisi klasik logika Arsitoteles telah membedakan dua jenis universal, yang satu dapat diterapkan secara univok *(kulli mutawathi')* dan lainnya dapat diterapkan secara *equivok* atau ambigu *(kulli musyakkak)*. Contoh jenis yang pertama adalah "manusia," yang secara univok dapat diterapkan pada semua manusia, sedang contoh jenis kedua adalah "jiwa," yang dapat diterapkan pada jiwa-jiwa bumi dan jiwa-jiwa langit dengan perbedaan-perbedaan yang esensial. Namun, para filsuf Peripatetik Muslim belakangan yakin bahwa dalam esensi tunggal tidak ada perbedaan dan perbedaan hanya ada dalam wujud partikular esensi. Dengan demikian, ketika warna hitam

meningkat dalam badan, misalnya, tidak ada perbedaan dalam "kehitaman" *(blackness, al-sawad)* yang umum, meskipun kejadian kehitaman *(al-aswad)* berbeda satu dari lainnya karena, ketika warna hitam meningkat, spesies baru hitam muncul dan hitam sebelumnya keluar dari wujud.

Dalam karya-karyanya, al-Suhrawardi telah mengecam pandangan ini secara panjang lebar dan berpendapat bahwa sebuah esensi tertentu bisa jadi mempunyai rentang intensitas dan tidak perlu digantikan oleh esensi khusus lainnya, sementara intensifikasi kualitatif terjadi. Jadi, ketika warna hitam meningkat, bukan hanya "kehitaman" yang tetap sama, tetapi juga "hitam" itu sendiri, meskipun peningkatan kualitatif telah terjadi. Hal yang sama, "binatang" tetap sama, meskipun kebinatangannya dapat meningkat atau berkurang. Dengan kata lain, semua esensi dapat "lebih atau kurang" atau "meningkat atau menurun": binatang dapat menjadi lebih dari binatang lainnya, dan manusia dapat menjadi lebih dari manusia lainnya. Bagi al-Suhrawardi, kategori "lebih atau kurang" sangat mendasar dan pada prinsipnya hanya kategori tersebut yang dapat diterapkan pada rentang realitas:

> Kebinatangan orang, misalnya, lebih sempurna ketimbang kebinatangan nyamuk. Tak seorang pun dapat menolak bahwa yang satu lebih sempurna dari lainnya hanya berdasarkan bahwa dalam bahasa konvensional seseorang tidak dapat mengatakan, 'kebinatangan ini lebih besar dari kebinatangan yang lain.' Pernyataan yang bertentangan bahwa seseorang tidak dapat mengatakan, 'Ini lebih sempurna dari sudut esensi daripada yang lain' didasarkan pada ketidakseksamaan dalam bahasa konvensional.[32]

Shadra mengambil alih ajaran tentang "lebih sempurna dan kurang sempurna" ini sebagai dasar filsafat wujudnya. Tetapi dalam filsafat Shadra, prinsip ini mengalami dua perubahan mendasar. Pertama, prinsip ini, yang disebut *tasykik*, diterapkan tidak pada esensi tetapi, terutama, pada wujud. Soalnya, wujud merupakan realitas asli satu-satunya. Prinsip ini juga diterapkan hanya secara turunan pada esensi. Kita telah melihat bahwa jika semua wujud adalah unik, maka esensi disifati oleh universalitas dalam pikiran. Karena itu, jika esensi univok, wujud equivok atau ambigu *(mutasyakkik)*. Ketika sesuatu disifati oleh ambiguitas semacam itu, *ia,*

berdasarkan kedudukannya sebagai prinsip identitas, bertindak sebagai prinsip perbedaan – bukan karena ia sebagai prinsip kesatuan dalam satu pengertian atau segi dan sebagai prinsip perbedaan dalam pengertian atau segi lain *(ma bihi al-ittifaq huwa 'ain ma bihi al-ikhtilaf).*[33] Hanya wujudlah yang dapat menjadi prinsip semacam itu karena hakekatnya demikian dan wujud semata yang dapat menciptakan kesatuan-dalam-perbedaan:

> Jika Anda yakin bahwa wujud adalah satu realitas tunggal yang tidak mempunyai genus dan diferensia, dan ia secara identik sama dalam segala sesuatu, dan kejadian-kejadiannya yang memanifestasikan diri tidak berbeda dalam hakekat mereka, juga tidak berbeda melalui faktor-faktor tambahan yang instan *(huwiyat)* – bahkan faktor-faktor instan ini identik dengan hakekat mereka... maka Anda harus berkesimpulan bahwa kejadian-kejadian eksistensial itu (yang identik dalam hakekat) adalah (pada saat yang sama dan berdasarkan hakekat yang sama) berbeda satu dari lainnya dalam istilah-istilah prioritas dan posterioritas, kesempurnaan dan ketidaksempurnaan, kekuatan dan kelemahan.[34]

Titik perbedaan kedua yang sangat penting dengan al-Suhrawardi adalah pandangan bahwa wujud tidak hanya ambigu, tetapi juga bahwa ambiguitas itu bersifat sistematis.[35] Sebabnya adalah kenyataan bahwa wujud tidak statis, tetapi bergerak terus-menerus. Gerak ini berasal dari bentuk-bentuk wujud yang lebih umum *('amm),* lebih tidak menentu *(mubham),* dan tingkatan-tingkatan wujud yang lebih menyebar ke bentuk-bentuk wujud yang lebih konkrit (*khashsh*), lebih menentu, dan lebih menyatu atau "tunggal." Setiap modus wujud terdahulu bertindak seperti genus, atau materi, dan tertelan ke dalam kekonkritan bentuk sesudahnya yang bertindak sebagai diferensia, atau bentuk. Gerak dari yang kurang sempurna ke yang lebih sempurna ini, lebih jauh, satu arah dan tidak dapat dibalik, karena wujud tidak pernah bergerak ke belakang. Kita akan lihat nanti dalam pembahasan tentang eskatologi dalam Bagian III, di mana Shadra juga menolak reinkarnasi jiwa manusia ke binatang berdasarkan teori ini.

Di atas sudah kita jelaskan bahwa esensi secara keliru dikaitkan dengan wujud. Semakin banyak sesuatu menunjukkan melalui esensi,

semakin sedikit ia mempunyai wujud. Pada tingkat terendah derajat wujud adalah materi pertama yang, pada kenyataannya, tidak ada tetapi sekedar konsep yakni esensi, karena ia terbatas sebagai "potensi wujud." Titik tertinggi dalam derajat ini adalah Tuhan, sebagai wujud mutlak dan, dengan demikian, tidak mempunyai esensi dan tidak dapat dinisbatkan pada pemikiran konseptual sama sekali. Wujud dalam derajat ini tidak terstruktur seperti tingkatan-tingkatan wujud yang statis, sebagaimana diyakini al-Suhrawardi, tetapi secara aktual bergerak dari titik terendah menuju titik tertinggi. Daya dorong gerak universal ini adalah *'isyq,* atau cinta kosmis, yang mendorong segala sesuatu menuju bentuk yang lebih konkrit dan, sebagaimana akan kita lihat nanti dalam penjelasan Shadra tentang eskatologi, filosof tersebut yakin bahwa masing-masing anggota spesies manusia yang sempurna secara intelektual dan spiritual akan menjadi spesies hingga dirinya di akhirat. Daya tarik ajaran tentang gerak ini, menurut pandangan Muhammad Iqbal mengenai proses dinamis realitas terjadi dalam evolusi yang lebih konkrit dan diri-spiritual bagi manusia cukup jelas.

Karena wujud merupakan obyek keinginan universal, wujud adalah baik dan wujud mutlak adalah kebaikan mutlak. Ini juga menunjukkan bahwa wujud adalah riil dan bukan sekedar konsep, karena tak satupun keinginan menjadi konsep mental atau hal kedua yang dipikirkan.[36)] Begitu juga, wujud mutlak tidak mempunyai lawan atau tandingan, karena lawan dan tandingan dapat digolongkan ke dalam genus, dan wujud tidak mempunyai genus. Karena itu, perbuatan buruk tidak pernah mutlak, tetapi hanya relatif, parsial dan negatif, dan timbul dari wujud parsial, yang dikenai esensi dan menjadi sumber perbuatan buruk, baik karena mereka parsial maupun karena mereka dipengaruhi oleh kemungkinan mutlak dan ditimpa kegelapan negasi.[37)]

Proposisi bahwa wujud itu ambigu secara sistematis berarti bahwa: (1) wujud dalam segala sesuatu, dalam satu pengertian, pada dasarnya sama; sebaliknya, jika ada perbedaan mencolok antara benda-benda dalam titik wujud, maka istilah "wujud" sama sekali tidak mempunyai makna yang sama dan tidak menjadi ambigu atau analog, tetapi perbedaan yang mencolok; (2) wujud, karena sama, bahkan menciptakan perbedaan-perbedaan mendasar yang membuat

setiap *mawjud* unik: *mawjud* tidak seperti bawang, yang sepenuhnya dapat dikelupas tanpa sisa, tetapi seperti "wajah keluarga" yang mempunyai sesuatu yang mendasar secara umum, meskipun masing-masing unik; dan (3) berkat gerak substantif dalam wujud (akan dikaji dalam Bab V Bagian ini), semua bentuk wujud yang lebih rendah dikandung dalam, dan dilampaui oleh, bentuk-bentuk yang lebih tinggi. Shadra juga mengulangi pernyataan ini, ketika membahas esensi, bahwa bentuk wujud yang mungkin yang lebih tinggi mengandung semua bentuk yang lebih rendah dalam dirinya secara tunggal. Karena itu, Manusia Sempurna mengandung dan menopang semua alam semesta. Tetapi, baginya, dunia akan menuju kehancuran.[38] Demikianlah formulasi Shadra – karena pengaruh Ibn 'Arabi – mengenai ajaran kaum sufi terkenal bahwa Manusia Sempurna merupakan Kutub *(quthb)* alam semesta dan bahwa alam semesta, baginya, akan rusak. Yang lebih tinggi kemudian timbul dari yang lebih rendah tetapi, pada gilirannya, juga menopang yang terakhir dan menjadi sebab wujudnya yang terus-menerus. Pada titik perkembangan Manusia Sempurna, bidang yang mungkin masuk ke bidang ketuhanan. Manusia Sempurna menjadi sama dengan atau bagian dari Akal Transenden yang tidak lain adalah bagian-bagian ketuhanan. Ini membawa kita kepada masalah yang sangat sulit tentang hubungan Yang Pasti dan Yang Mungkin dalam filsafat Shadra.

D. *Ketegangan antara Monisme dan Pluralisme*

Shadra telah memberi tahu kita bahwa ia tidak selalu berpegang pada pandangan yang menegaskan wujud adalah realitas primordial, bahwa pada karir awal filsafatnya ia sangat mendukung esensialisme dan bahwa hanya belakangan kebenaran eksistensialisme ia pegang.[39] Kita juga belajar dari biografinya yang sangat singkat bahwa Shadra merupakan pendukung monisme eksistensial, yang karenanya ia dihukum oleh para ulama ortodoks, tetapi kemudian ia keluar darinya.[40] Maka dapat disimpulkan bahwa ajaran ambiguitas sistematis wujud merupakan hasil pemikiran Shadra yang matang, yakni

pandangan bahwa meskipun wujud, dalam satu pengertian, adalah satu realitas tunggal, namun dalam tiap-tiap kasus modus wujud pada dasarnya berbeda dan juga *sui generis* (unik).

Terlihat secara jelas ada ketegangan dalam pemikiran Shadra di antara kecenderungan monistik di mana semua *mawjud* yang mungkin akan berakhir secara harfiah ke dalam ketiadaan di hadapan Tuhan,[41] yang diidentifikasi dengan satu-satunya realitas dan wujud di satu pihak dan ajaran mengenai ambiguitas sistematis wujud, di mana setiap wujud yang mungkin mempunyai realitasnya sendiri yang unik yang tidak dapat direduksi ke sesuatu yang lain di lain pihak. Contoh kecenderungan pertama adalah dalam satu sajak yang ia kutip: "Segala sesuatu di dunia (kecuali Tuhan) adalah (pada tingkat) imajinasi atau khayalan atau pantulan dalam cermin atau sekedar bayang-bayang."[42] Suatu pernyataan yang ekstrim dan lebih eksplisit adalah sebagai berikut: "Harus diingat bahwa penegasan kami tentang tingkatan-tingkatan wujud ganda yang berbeda-beda dan *kelonggaran-kelonggaran yang kami buat – demi kepentingan pengajaran* – tentang perbedaan dan keragaman wujud tidaklah bertentangan dengan apa yang sebenarnya ingin kami buktikan, insya Allah, yakni bahwa wujud dan *mawjud* adalah satu dan menyatu."[43]

Sebenarnya, nada pikiran bahwa Tuhan sebagai satu-satunya Realitas dan lain-lainnya hanya penampakan memang secara berlebih-lebihan begitu nyata dalam karya-karya Shadra sehingga menjadi sulit untuk tidak menganggap pikiran itu sebagai sangat mendasar, dan kita terus-menerus diingatkan bahwa "di dalam Kediaman Wujud, tidak ada penghuni lain kecuali Tuhan."[44] Garis pemikiran ini, yang dengan kuat menegaskan bahwa seseorang tidak dapat menganalisis suatu wujud yang mungkin, secara sempurna, ke dalam esensi dan wujud, melucutinya dari semua esensi, dan begitu saja mengembalikan wujud ke tempatnya ideal. Shadra mengutip dua bagian dari *Ta'liqat* Ibn Sina, di mana Ibn Sina bersiteguh bahwa wajibnya Wujud Yang Niscaya (Tuhan) merupakan pemberi *mawjud* tersebut, sedang mungkinnya wujud yang mungkin dan ketergantungannya kepada Wujud Yang Pasti juga merupakan pemberinya, sehingga tidak ada kesalingperubahan atau mutasi antara keduanya, karena keduanya mempunyai hakekat yang terpisah dan tetap. Namun, di tengah-tengah bagian-bagian ini, filsuf kita mengomentari:

"orang yang berakal dapat secara intuitif memahami apa yang ingin ia buktikan... yakni, semua wujud yang mungkin dan entitas-entitas relasional hanyalah penampakan dan modus-modus Wujud Yang Niscaya.... Mereka tidak mempunyai wujud-dalam-diri mereka.... Mereka juga tidak mempunyai entitas-entitas tersendiri yang kemudian dihubungkan dengan yang lain [yakni, Tuhan] dengan hubungan ketergantungan, tetapi dalam pengertian bahwa wujud mereka terjadi dalam kemiskinan dan ketergantungan mereka yang murni; mereka tidak mempunyai realitas tersendiri, kecuali sebagai hubungan-hubungan (ketergantungan) dengan Realitas tunggal. Karena itu, Realitas hanyalah Satu, tidak ada yang lain di sampingnya...."[45] Seseorang akan memerlukan intuisi, seperti Shadra, untuk memahami pandangan dalam pernyataan Ibn Sina bahwa wujud-wujud yang mungkin bukanlah sesuatu yang dihubungkan dengan Tuhan melalui hubungan ketergantungan tetapi hanya sekedar *hubungan-hubungan*. Bahkan sinar cahaya atau pantulan atau bayang-bayang mempunyai realitas tersendiri. Apa yang dimaksudkan oleh ungkapan Shadra, dari sudut pandang ini, adalah bahwa Tuhan sendiri yang merupakan Realitas sebenarnya, sedang wujud-wujud yang mungkin hanya sebagai penampakan. Maka timbul kesulitan yang harus kita hadapi: Bagaimana menyelesaikan tesis Penampakan-Realitas ini dengan ambiguitas sistematis wujud?

Tetapi itu belum seluruh kisah, karena kisah sebenarnya tentang wujud timbul hanya karena menurut ajaran Shadra wujud itu secara sistematis ambigu. Menurut ajaran ini, wujud sendiri banyak, bukan satu, dan kemajemukan ini merupakan konsekuensi dari hakekat prinsip wujud yang, sesuai dengan kedudukannya sebagai prinsip identitas (kesatuan) dan kesamaan juga, merupakan prinsip kemajemukan dan perbedaan. Karena itu ia disebut prinsip *tasykik* dan ia adalah satu-satunya prinsip *tasykik* tertinggi, menurut Shadra. Karena wujud secara inheren memanifestasikan diri dalam *mawjud-mawjud* yang berurutan sesuai dengan keduluan dan kebelakangan secara eksistensial dan dalam pengertian peningkatan dan pengurangan. Karena manifestasi-manifestasi ini merupakan konsekuensi dari hakekat wujud itu sendiri, dan bukan karena faktor ekstrinsik, masing-masing *mawjud* itu unik dan tak dapat direduksi. Oleh karena itu, tidak mungkinlah suatu wujud yang mungkin dianalisis ke dalam

dua sifat pokok, yaitu esensi dan wujud, dan yang terakhir hanya "dikembalikan" kepada Tuhan, Wujud Azali dan Asli. Berdasarkan teori ini, semua *mawjud*, baik yang Wajib maupun yang Mungkin, adalah asli dan azali, karena masing-masing adalah unik dan tak dapat direduksi. Perbedaan antara Tuhan dan *mawjud-mawjud* yang mungkin adalah bahwa Tuhan merupakan Wujud murni tanpa campuran esensi, sedangkan dalam wujud-wujud yang mungkin, wujud ini melemah dan menderita kelemahan secara bertingkat berbanding lurus dengan kurangnya wujud mereka, menunjukkan atau memanifestasikan esensi. Inilah makna pernyataan Shadra yang sering diulang-ulangnya: bahwa esensi berbanding terbalik dengan dan tak bermanfaat bagi wujud. Dengan demikian, berdasarkan prinsip *tasykik* tidak ada masalah wujud menjadi dilucuti dari esensi dan dianggap sebagai Tuhan atau bagian dari Tuhan.

Berdasarkan prinsip *tasykik* tersebut, Shadra secara eksplisit menolak monisme eksistensial. Ia mengkritik para pemikir Sufi yang berpendapat bahwa "wujud hanya dapat digambarkan dalam satu individu, Tuhan, dan bahwa esensi adanya sebagai [menurut mereka] realitas-realitas positif, berarti mereka masuk ke dalam suatu hubungan dengan Wujud Yang Niscaya (Pasti).... Dengan demikian, wujud bagi mereka adalah entitas individu tunggal, sedang *mawjud* adalah entitas universal memiliki banyak pewujudan [relasional]."[46] Shadra justru menolak pandangan ini dengan mengatakan tidak mungkin bahwa wujud Tuhan sendiri membentuk wujud hal-hal yang mungkin – baik substansi maupun aksiden. Ini karena, dalam hal sejumlah *mawjud*, yang esensinya identik (seperti manusia, misalnya), akan tetap tidak ada pembedaan sama sekali di antara mereka, kalau saja wujud mereka juga secara identik sama, yakni wujud individual Tuhan. Sebenarnyalah, kesulitan ini membuktikan bahwa wujud tidak pernah secara identik sama dalam dua *mawjud*, apakah esensinya sama atau tidak.[47]

Penolakan yang sama terhadap monisme adalah konsekuensi dari prinsip Shadra yang terkenal, "yang hakekatnya sederhana meliputi segala sesuatu" *(basith al-haqiqah kull al-asyya')*, dan ia menganggap dirinya sebagai orang pertama yang menformulasikannya dalam Islam.[48] Tuhan, sebagai wujud mutlak yang sederhana, meliputi segala sesuatu. Komentator Shadra, al-Sabzawari, dengan

tepat menunjukkan bahwa prinsip ini tidak berarti kesatuan-dalam-keragaman, sebagaimana hal itu umum disalahpahami, tetapi berarti keragaman-dalam-kesatuan. Ini berarti bahwa prinsip tersebut tidak memberikan kemungkinan mempredikatkan segala sesuatu kepada Tuhan tetapi, sebaliknya, menolak kemungkinan tersebut: kemutlakan Tuhan berarti tidak ada sesuatu yang relatif atau bersyarat dapat dinisbatkan kepada-Nya. Sekarang kita akan melihat apa yang dimaksud dengan "mutlak" dan "bersyarat" dalam konteks ini. Jika kita memahami suatu spesies berdasarkan definisinya saja, misalnya, tumbuhan sebagai "badan yang berkembang," maka kita dapat menambahkan gagasan pembatas atau diferensia yang lebih khusus baginya dan memperoleh definisi bagi spesies yang lain. Misalnya, dengan menambahkan "mampu mempersepsi dan bergerak" kepada "badan yang berkembang," kita dapat memperoleh definisi tentang binatang. Dalam kasus semacam itu, kita selalu dapat mempredikatkan gagasan spesies definisional yang lebih umum karena menambahkan diferensia-diferensia ini. Dengan begitu kita dapat mempredikatkan "badan yang berkembang" terhadap binatang. Tetapi, jika kita menganggap "badan yang berkembang" tidak hanya sebagai gagasan tambahan tetapi sebagai spesies eksistensial yang konkrit, misalnya, tumbuhan, maka kita tidak dapat mempredikatkan "tumbuhan" terhadap "binatang." Jika para filosof mengira "mutlak" dan "bersyarat" hanya pada pengertian gagasan semata, justru para sufi memaksudkan mereka sebagai realitas-realitas konkrit. Ketika mereka mengatakan Tuhan itu mutlak, maksud mereka adalah bahwa Ia adalah realitas konkrit yang mutlak dalam arti tidak ada yang konkrit lainnya, yang parsial, yang dapat dipredikatkan kepada-Nya: Kita tidak boleh mengatakan, misalnya, bahwa Tuhan adalah manusia atau malaikat atau sesuatu lainnya. Ini karena yang mutlak melampaui segala sesuatu yang bersyarat. Apa yang disebut para sufi "mutlak" dengan demikian sama dengan apa yang diistilahkan oleh para filosof "sederhana". Maka, Tuhan, karena sederhana secara mutlak, tidak identik dengan sesuatu apapun yang tersusun. Karena segala sesuatu yang tersusun itu adalah tersusun karena ia bisa memiliki sifat-sifat afirmatif dan negatif, Tuhan hanya memiliki sifat-sifat yang positif, artinya hanya non-wujud yang merupakan negasi-Nya.[49]

Dengan demikian segala sesuatu yang mungkin dan relatif mempunyai realitasnya sendiri, wujudnya sendiri, bagaimanapun tidak sempurnanya realitas itu, dan bagaimanapun tidak terlihatnya dia di bawah bayangan raksasa Yang Mutlak. Tetapi ini merupakan bahasa yang berbeda dari bahasa yang sering digunakan Shadra untuk menggambarkan wujud yang mungkin dalam hubungannya dengan yang Absolut, yakni ia hanyalah hubungan, bukan sesuatu yang dihubungkan, sekedar manifestasi bukan yang dimanifestasikan. Sesuatu yang mungkin tidaklah dihubungkan dengan Tuhan sebagaimana aksiden dihubungkan dengan substansi, juga sebagaimana predikat konvensional terhadap subyeknya, karena masing-masing diandaikan mempunyai wujud tersendiri, meskipun lemah. Sesuatu yang mungkin sama sekali tidak mempunyai wujud yang dapat dihubungkan dengan Tuhan, dan filosof kita ini berulang-ulang mengatakan bahwa Jalaluddin al-Dawwani (yang cenderung ia serang, meskipun keluar dari jalannya) mendeskripsikan hubungan antara Tuhan dengan alam dalam pengertian hubungan antara badan dengan warna hitam atau antara sepotong kain dengan pakaian, karena hitam tak dapat mengada tanpa badan dan pakaian tidak dapat dipahami tanpa kain. Serangan Shadra dilakukannya berdasarkan kenyataan bahwa hitam dan pakaian mempunyai status, setidak-tidaknya, wujud aksidental, yaitu status yang tidak dimiliki oleh dunia.[50]

Tetapi ketika kita mengatakan bahwa mustahil untuk menganalisis secara artifisial suatu yang mungkin menjadi esensi dan wujud di mana yang terakhir dilucuti dari yang pertama, kita tidak harus mengasumsikan bahwa wujud dari sesuatu yang mungkin itu bersifat tetap dan statis. Soalnya, prinsip gerak instrinsik yang menaik *(harakah fi al-jawhar)* merupakan tema kembar pemikiran Shadra di samping *tasykik.* Ia sering mengemukakan prinsip gerak sebagai manifestasi *tasykik,* karena hakekat fisik, secara terus-menerus bergerak menuju bentuk-bentuk wujud yang lebih tinggi, memunculkan dan mengambil bentuk-bentuk yang lebih tinggi ini. Sementara hilangnya wujud secara mencolok di dalam materi pertama merupakan misteri metafisis pra-abadi, karena untuk memecahkannya kita hanya memiliki petunjuk yang sedikit,[51] dorongan menaik pada realitas menuju bentuk-bentuk wujud yang lebih tinggi merupakan

fenomena wujud temporal yang dapat disaksikan. Sesungguhnya, transformasi wujud dari yang lebih rendah ke modus-modus wujud yang lebih tinggi inilah yang, bagi Shadra, memperkuat prinsip *tasykik*. Inilah yang membuat medan wujud menjadi suatu kesinambungan ruang-waktu yang akan menjadi topik bahasan mengenai konsep Shadra tentang gerak. Sebagai konsekuensi paling akhir proses dinamis ini, muncullah Manusia Sempurna *(al-insan al-kamil)*, di mana Yang Mungkin dan Yang Abadi bertemu, dan meskipun seseorang tidak boleh mengatakan bahwa yang mungkin melepaskan kemungkinannya sama sekali dan menjadi Tuhan, kita boleh mengatakan bahwa ia menjadi identik dengan Sifat-sifat Tuhan, yaitu Akal Transendental para filsuf. □

CATATAN

1. *Opera Metaphysica,* Vol. I (diedit oleh H. Corbin), Istanbul, 1945, hlm. 22, baris 10 dst.
2. "Essence and Existence in Avicenna," dalam *Medieval and Renaissance Studies,* London, 1958, hlm. 2-3.
3. *Opera Metaphysica,* Vol. II (diedit oleh H. Corbin), Tehran, 1952, hlm. 64, baris 10 dst.
4. Shadra, *al-Asfar al-Arba'a,* I, 1, Tehran, (1387 H), hlm. 43, baris 1-3 (semua catatan yang ada pada edisi ini, selanjutnya disebut *Asfar).*
5. *Loc. cit.*, Shadra menilai penggambaran kaum "esensialis" mengenai Tuhan sebagai "wujud murni" hanya sekedar konvensi; *Asfar,* III, 1, hlm. 54, baris 7 dst.
6. *Asfar,* I, 1, hlm. 3, baris 16-19.
7. *Ibid.,* hlm. 39, baris 8 dst.
8. *Ibid.,* hlm. 43, baris 4 dst.
9. *Ibid.,* hlm. 49, baris 13-16; *Asfar,* I, 2, hlm. 348, baris : "Yang dialami adalah wujud tetapi yang dipahami adalah esensi."
10. *Ibid.,* hlm. 43, baris 16 dst.; hlm. 47, baris 17-hlm. 48, baris 12, yang memuat kutipan-kutipan dari Ibn Sina dan Bahmanyar.
11. Ini merupakan ajaran standar Shadra mengenai esensi, misalnya, *Ibid.,* hlm. 86-87, *Asfar,* I, 2, hlm. 36, baris 8 dst.
12. *Ibid.,* hlm. 70, baris 18-hlm. 71, baris 4.
13. *Loc. cit.,* dalam catatan 11 sebelumnya.
14. *Asfar,* I, 2, hlm. 230, baris 2-5; bahkan merupakan suatu keharusan untuk dibaca seluruh teks dari hlm. 286 (Bab 25) sampai hlm. 20 tentang hubungan antara esensi dan wujud.
15. *Asfar.,* I, 1, hlm. 87, baris 1-11.
16. *Asfar.,* I, 2, hlm. 308, baris 8-hlm. 318, baris 4.
17. Misalnya, *Metaphysics,* 988, 1.17.
18. Cf. rujukan dalam catatan 14 dan 15 sebelumnya.
19. Dalam ajaran tentang hubungan esensi-wujud, Shadra sangat dipengaruhi oleh Ibn 'Arabi, yang juga menyatakan bahwa esensi (sebagai kandungan pemikiran Tuhan) tidak mempunyai andil tentang wujud. Meskipun esensi atau hal-hal

yang uniersal tidak ada, bagi Ibn 'Arabi, namun mereka mempunyai akibat tertentu dengan jalan penilaian *(ahkam)* bagi wujud-wujud eksternal.

20. *Asfar,* I, 1, hlm. 54, baris 16 dst.
21. *Ibid.,* hlm. 58, baris 5 dst. (lihat juga *Asfar,* I, 1, hlm. 4, baris 7 dst.) mengenai hakekat penyimpangan Hukum Kontradiksi.
22. *Asfar,* I, 1, hlm. 60, baris 16 dst.
23. *Ibid.,* hlm. 61, baris 12 dst.
24. *Ibid.,* hlm. 63, baris 15 dst.
25. *Ibid.,* hlm. 65, baris 12-14.
26. *Ibid.,* hlm. 65, baris 14-15.
27. *Ibid.,* hlm. 66, baris 9-10; juga rujukan dalam catatan 10 sebelumnya.
28. *Ibid.,* hlm. 99, terutama baris 19-20 di mana konsep wujud secara radikal dideferensiasi dari konsep-konsep lain; hlm. 66, baris 10-11; hlm. 68, baris 4 dst.; lihat juga *al-Syawahid,* hlm. 10, baris 2-3, di mana dinyatakan bahwa penolakan terhadap wujud melibatkan wujud.
29. Dikutip dalam Shadra, *Asfar,* I, 1, hlm. 66, baris 18 dst.; juga *ibid.,* hlm. 46, baris 5 dst.
30. *Ibid.,* hlm. 67, baris 3-4.
31. *Ibid.,* hlm. 61, catatan 1.
32. Dikutip dalam Shadra, *Asfar,* I, 1, hlm. 441, baris 8-10; juga al-Suhrawardi, *op. cit.,* I, hlm. 156, baris 17 dst.
33. *Asfar,* I, 1, hlm. 35, baris 10 dst.; hlm. 68, baris 4-; hlm. 120, baris 14 dst, terutama baris 19-22; *Asfar,* III, 1, hlm. 14, baris 14 dst.; *Ibid.,* hlm. 1, terutama, baris 4-5; *Ibid.,* hlm. 21, baris 7 dst. dan sebagainya.
34. *Asfar,* I, 1, hlm. 433, baris 13-hlm. 434, baris 2.
35. Hal telah dibahas dalam artikel saya, "Shadra's Doctrine of Being and God-World Relationship," dalam *Essays in Islamic Philosophy and Science* (diedit oleh George Hourani), SUNY Press.
36. *Asfar,* I, 1, hlm. 340, baris 1 dst.; terutama baris 7 dst.
37. *Asfar,* I, 1, hlm. 340 dst.; I, 2, hlm. 347-52 (Bab 3); *Ibid.,* hlm. 289, baris 7 dst.
38. Dalam *Asfar,* I, 2, hlm. 35, baris 5 dst., Shadra menggambarkan hasil terakhir proses-dunia sebagai "Diferensia Terakhir," cf. komentar al-Sabzawari atas *Asfar,* III, 1, no. 2, hlm. 98.
39. *Asfar,* I, 1, hlm. 49, baris 1 dst.
40. *Ibid., Pendahuluan,* hlm. 5, baris 6 dst.
41. *Ibid.,* I, 1, hlm. 47, baris 1 dst.; hlm. 49, baris 5 dst.; *Asfar,* I, 2, hlm. 292, baris 7 dst. dsb.
42. *Asfar,* I, 1, hlm. 4, baris 8.
43. *Ibid.,* hlm. 71, baris 7 dst.

44. *Asfar,* I, 2, hlm. 292, baris 9.
45. *Asfar,* I, 1, hlm. 46, baris terakhir hingga hlm. 47, baris 6.
46. *Ibid.,* I, 1, hlm. 71, baris terakhir hingga hlm. 73, baris 3.
47. *Ibid.,* I, 1, hlm. 73, baris 5 dst.
48. *Ibid.,* I, 3, hlm. 110 , awal Bab 12; *Ibid.,* I, 3, hlm. 312, baris 16 dst.
49. *Ibid.,* hlm. 115, baris 1 dst.
50. *Asfar,* I, 1, hlm. 330, baris 15-akhir hlm. 331.
51. Lihat Sub B, Bab IV Bagian berikut, pembahasan tentang "wujud yang menyingkapkan-diri," di mana kita diberitahu bahwa, ketika "wujud yang menyingkapkan-diri," materi tertinggi yang dipikirkan, membuang bayangannya pada dunia ruang-waktu, materi pertama – entitas terendah yang dipikirkan – menjadi wujud, karena, "yang tertinggi" dalam bidang tersebut kemudian memanifestasikan diri sebagai "yang terendah" di sini.

Bab II
E S E N S I

Meskipun esensi tidak mempunyai realitas tertinggi seperti wujud, namun ia riil *dalam beberapa hal*, karena ia terjadi dalam pikiran dan, lebih jauh, karena ada sesuatu dalam realitas eksternal yang menimbulkannya dalam pikiran, walaupun tetap sekunder bagi wujud. Esensi kadang-kadang didefinisikan sebagai jawaban atas pertanyaan dengan menunjuk pada sesuatu, "Apakah ia?" Dalam pengertian ini, esensi hanyalah gagasan umum yang ada dalam pikiran, dan untuk mengetahui keberadaannya tidak harus hanya melalui panca indra. Namun, jika esensi didefinisikan sebagai sesuatu "yang membuat atau penyebab sesuatu menjadi sesuatu," ia meliputi yang mental dan eksistensial. Pembedaan ini mempunyai dasarnya yang Aristoteles, tetapi ia secara serius memodifikasi Aristoteles, karena, menurut Stagirite, hanya obyek-obyek eksistensial yang mempunyai esensi atau definisi sebenarnya, sedang obyek-obyek fiktif atau imajiner, hanya memperoleh makna istilah, bukan esensi sebenarnya.[1] Namun, dalam filsafat Shadra, esensi dalam beberapa hal hanya mempunyai realitas-semi; padahal menurut Aristoteles, esensi harus punya keberadaan (eksis) agar ia menjadi esensi sebenarnya.

Esensi sendiri, tegas Shadra (mengikuti Ibn Sina), bukan satu atau banyak, bukan universal atau partikular.[2] Ia bukan wujud atau non-wujud dengan sendirinya. Hal ini karena wujud dan non-wujud hanya bermakna dalam konteks wujud yang riil, di mana mereka mengasumsikan suatu karakter yang saling mengistimewakan, tanpa merujuk pada esensi itu sendiri. Karena itu, pertanyaan lalu diajukan: "Apakah manusia [sebagai esensi, yakni kemanusiaannya] ada atau tidak?", jawabannya adalah "tidak satupun jawabannya benar."[3] Karena esensi tidak universal dengan sendirinya, dalam satu pengertian ia adalah "hakekat yang menyebar di kalangan partikular" dan,

selama suatu partikular ada, esensi ini akan menjadi ada karena "hubungannya dengan partikular-partikular yang berbeda-beda, tidaklah seperti hubungan seorang bapak yang tunggal dengan anak-anak yang berbeda-beda, tetapi seperti hubungan bapak yang berbeda-beda dengan anak-anak yang berbeda," yakni hubungan satu-satu.[4] Pada tingkat ini ia disebut "universal yang alami" *(kulli thabi'i).*

Tetapi esensi pada tingkat kedua, di mana ia menjadi ada "dalam pikiran", *akan menjadi* sebuah universal. Hakekat sebenarnya dari universal ini, modus wujudnya "dalam pikiran" – apakah ia benar-benar demikian (karena Shadra berpendapat lebih dari "ada dalam pikiran", yang universal *dipahami* oleh pikiran) – akan dibahas secara lebih luas kemudian, ketika kita membahas teori pengetahuannya.[5] Tetapi hubungannya dengan obyek-obyek akan diuraikan segera, ketika Shadra menegaskan wujud Idea-idea Platonik. Shadra mendefinisikan yang universal sebagai "sesuatu yang representatif dan kognitif yang tidak ada secara mandiri dalam dunia dan merupakan satu jenis bayang-bayang."[6] Namun, muncul pertanyaan yang berkaitan, yaitu apakah imajinasi mental tidak dapat memenuhi persyaratan-persyaratan ini. Jawabannya adalah, yang universal diambil dari semua partikularitas; itulah sebabnya mengapa ia diterapkan dan dihubungkan dengan semua obyek dari suatu kelas yang setara.[7] Imajinasi tidak dapat melakukan hal ini (sebagaimana al-Ghazali dan belakangan Berkeley berpendapat),[8] karena imajinasi sendiri telah digolongkan pada yang universal. Begitu juga, imajinasi dapat memiliki wujud asli yang berdiri sendiri dalam pikiran, seperti wujud obyek-obyek eksternal di dunia, tetapi wujud suatu universal diturunkan dari, dan sekunder bagi, wujud-wujud pertama – sebagai obyek-obyek eksternal atau imajinasi mental.[9]

Apakah sifat dan pembentuk individual? Dalam jawabannya atas pertanyaan ini, Shadra menolak ajaran yang menegaskan bahwa materi atau faktor-faktor pembeda lain dapat membentuk individual. Individual, baginya, tidak lain adalah mode wujud yang unik yang menjadi realitas *(haqiqah)* setiap individual. Individualitas tidak sama dengan pembedaan. Meskipun seribu faktor yang membedakan dijadikan satu, tidak akan dapat menjadi individual, sekalipun tidak mustahil pembedaan-pembedaan ini menghasilkan kapasitas wujud individual dalam sesuatu[10] dan, lebih jauh, karena wujud sendiri tidak

dapat dipahami dengan pikiran, penyatuan syarat-syarat yang berbeda dapat membantu *penempatan* individual. Tetapi *identifikasi* bukanlah sesuatu yang sama dengan *identitas*. Dalam doktrinnya tentang identitas individual sebagai *wujud*, Shadra justru mencari dukungan dari al-Farabi,[11] bukan dari Ibn Sina, filosof pertama yang memperkenalkan pembedaan antara esensi dan wujud dan menegaskan bahwa wujud sesuatu tidak dapat diturunkan dari materi dan bentuk. Alasannya, Ibn Sina menyifati wujud sebagai "aksiden" esensi, sedang bagi Shadra wujud merupakan realitas pertama – bahkan satu-satunya – dan, sebaliknya, esensi sebagai "aksiden" wujud. Bahkan, sebagaimana telah kita lihat dalam bab sebelumnya, esensi adalah *negasi* wujud.

Shadra kemudian mulai mengkritik dan menafsirkan semua ajaran individuasi sebelumnya untuk kemudian mereduksinya ke dalam cara berpikirnya sendiri. Pertama-tama, ia melihat kegagalan al-Suhrawardi memecahkan masalah. Guru Iluminasi itu dengan tepat menolak pandangan yang menegaskan bahwa faktor-faktor yang membedakan dapat menghasilkan suatu individual karena semua faktor yang membedakan, secara berulang-ulang dianggap, merupakan universal-universal, dan menyatukan universal-universal tidak dapat terjadi dalam suatu individual. Tetapi ia juga menolak realitas wujud dan berpegang pada pendapat bahwa realitas hanyalah esensi, yang bukan individual tetapi universal.[12] Selanjutnya ada orang yang mengatakan bahwa individualitas sesuatu bergantung pada suatu analisis mental, di mana wujud menjadi dibedakan dari esensi, tetapi tidak demikian halnya jika wujud *ditentukan*.[13] Para filosof yang menganggap materi sebagai prinsip individuasi tersebut harus ditafsirkan sebagai wujud, bukan materi, karena materi itu sendiri harus dipartikularisasikan oleh sesuatu yang lain. Materi semacam itu tidak hanya tidak dapat mengindividuasi, ia bahkan tidak dapat menimbulkan pembedaan.[14] Ketika sepotong kayu menjadi sebuah meja, materi tetap sama dan, padahal, dua hal tersebut telah berbeda. Semua filosof – seperti murid ibn Sina, Bahmanyar – yang berbicara tentang individuasi karena faktor-faktor seperti posisi ruang, waktu dan sebagainya, tidak membicarakan individuasi sebenarnya, tetapi berbicara tentang simbol-simbol identifikasi,[15] persis seperti mereka

yang mengatakan bahwa masing-masing dari dua hal sama dengan yang lainnya.

Ketika menegaskan hal-hal yang dipikirkan *(intelligible)* atau karakter mental esensi, Shadra juga menegaskan wujud Bentuk-bentuk Platonik "dalam Alam Ilahiah,"[16] yakni, sebagai cabang-cabang Sifat-sifat Tuhan, dan menyamakan mereka, karena pengaruh Ibn 'Arabi, dengan apa yang oleh tokoh yang disebut belakangan ini "Esensi yang Tetap" *(al-a'yan al-tsabita)*. Ibn Sina menurut Shadra, mengartikan Bentuk Platonik sebagai suatu "esensi abstrak", menghapus semua partikularitas. Tetapi, adalah tak dapat dipercaya bahwa seorang filosof sepintar Plato tidak membedakan antara entitas yang *secara intelektual abstrak* dan sesuatu yang terpisah tetapi konkrit dengan, aturan eksistensial dari wujud yang dalam dirinya, terkandung semua partikularitas dan ketentuan-ketentuan. Jadi jelas bahwa Shadra di sini memproyeksikan ajarannya sendiri mengenai gerak dan perkembangan terus-menerus dari wujud yang konkrit ke dalam filsafat Plato tentang idea-idea. Shadra mengecam Ibn Sina karena bingung memahami kesatuan-dengan-abstraksi melalui kesatuan-dengan-integrasi dan konkritisasi, dua hal yang telah dibedakan oleh Plato.[17]

Shadra kemudian menunjuk kepada pandangan al-Farabi dan para pengikutnya (termasuk Ibn Sina) – yang didasarkan pada Neoplatonisme dan, terutama, penyatuan Aristoteles dan Plotinus oleh Hellenis belakangan – di mana Bentuk-bentuk Platonik ada baik dalam pikiran Tuhan ataukah dalam pikiran Akal yang terpisah. Pandangan ini tentu salah, karena ungkapan Plato (Shadra sebenarnya mengutip teks-teks Neoplatonik dan, bahkan Hermes mengenai ide ini) dan para pengkritiknya dengan jelas menunjuk pada wujud. Bentuk-bentuk sebagai *wujud yang berdiri sendiri,* bukan sebagai kandungan pikiran – Tuhan atau Akal.[18] Shadra juga mengutip dan menolak penafsiran gurunya, Mir Damad, atas Bentuk-bentuk Platonik. Mir Damad membedakan dua tingkat wujud, temporal *(zamani)* dan abadi *(dahri)*: dalam level alam temporal sesuatu ada dalam ruang dan waktu yang berbeda, tetapi dalam alam abadi di mana mereka menjadi obyek-obyek pengetahuan Tuhan, mereka ada tanpa perbedaan ruang dan waktu, meskipun mereka bukan sebagai abstraksi dari materi (tetapi materi dalam alam tersebut tidak *mendahului* wujud obyek-obyek sebagai-

mana hal itu terjadi dalam alam temporal, sebaliknya ia bersamaan dengan mereka). Shadra menolak ajaran ini – yang kelihatannya mengikuti posisi yang dipegang oleh Nashiruddin al-Thusi tentang pengetahuan Tuhan atas hal-hal partikular – karena obyek-obyek tersebut, menurut Mir Damad, *individual* dan tidak menggambarkan *spesies* sebagaimana Bentuk-bentuk Platonik.[19)]

Filosof kita ini kemudian memerinci argumen-argumen al-Suhrawardi untuk membuktikan bahwa setiap spesies wujud harus memiliki Tuan Spesies *(rabb al-naw')*, yang merupakan hakekat Cahaya dan sebagai pemelihara dan pengatur spesies-spesies tersebut dan anggota-anggotanya; jika tidak demikian, maka spesies-spesies tersebut tidak menjadi kontinu, tetapi terputus, misalnya, non-kuda dapat ditimbulkan oleh kuda dan non-manusia oleh manusia, dan seterusnya.[20)] Terutama dalam kasus tumbuh-tumbuhan, yang "jiwa-jiwa"nya diyakini oleh para filosof sebagai "aksiden-aksiden," adalah tidak mungkin berpendapat bahwa kehidupan organik dapat diciptakan oleh sekedar aksiden-aksiden. Karena itu, harus ada Tuan-tuan bagi Spesies-spesies Tumbuhan yang berbeda-beda yang mengatur mereka dan menjamin kelangsungan mereka.[21)] Tuan-tuan (para pemikir Persia kuno) yang bersinar ini identik dengan Bentuk-bentuk Platonik, menurut al-Suhrawardi, yang juga bersikukuh pada Prinsip Kemungkinan Yang Lebih Tinggi, yang menetapkan bahwa jika wujud pada urutan yang lebih rendah ditemukan ada, maka benar *(a fortiori)* bahwa wujud ada dalam urutan realitas yang lebih tinggi sebelumnya.[22)] Al-Suhrawardi juga berpendapat bahwa Tuan-tuan Spesies ini menggambarkan esensi, tetapi bukan sifat-sifat pokok yang ekstrinsik; misalnya, esensi manusia digambarkan oleh Tuan, dan bukan oleh manusia yang mempunyai dua kaki, dua tangan dan seterusnya. Akhirnya, menurut al-Suhrawardi, universalitas esensi ini tidak berarti bahwa "mereka dimiliki oleh semua individual," sebagaimana hal itu umum diyakini. Esensi-esensi ini ada dalam alam yang lebih tinggi sebagai *wujud-wujud individual yang berdiri sendiri.* Universalitas mereka hanya berarti hubungan mereka dengan semua individual spesies adalah sama.[23)]

Shadra menerima posisi al-Suhrawardi ini, tetapi mengkritiknya atas tiga hal. Pertama, dari penjelasan al-Suhrawardi tidak jelas apakah Tuan-tuan ini berhakekat sama dengan anggota-anggota spesies atau tidak. Saya kira komentator Shadra, al-Sabzawari,

dengan tepat menunjukkan bahwa Prinsip Kemungkinan Yang Lebih Tinggi menuntut kesamaan dalam hakekat.[24] Kedua, jika kaki, tangan dan lain-lainnya merupakan bagian-bagian manusia, mengapa itu semua dikeluarkan dari Tuan? Ini, tentu, tidak berarti bahwa esensi Tuan adalah material dan, secara literal, mempunyai badan, namun Shadra bersiteguh bahwa badan tidak dapat dikeluarkan dari esensi atau Bentuk karena yang lebih tinggi *meliputi dan melampaui* yang lebih rendah. Itulah sebabnya mengapa Shadra mengeritik ajaran abstraksi kapanpun ia menemukan kesempatan untuk melakukannya.[25] Ketiga, dan terpenting, Shadra menyerang hakekat dualistik penjelasan al-Suhrawardi mengenai realitas. Alam Tuan-tuan Spesies – Alam Cahaya – adalah seragam, menurut al-Suhrawardi, dengan hanya mengakui pembedaan "lebih dan kurang." Bagaimana "alam" ini dapat menciptakan perbedaan-perbedaan esensial *stereotype* dan statis dalam dunia material, padahal setiap spesies, menurut al-Suhrawardi, dengan jelas ditandai dari yang lain? Masalahnya, menurut Shadra, terletak pada anggapan al-Suhrawardi bahwa esensi sebagai wujud pertama dan "wujud" hanya sebagai aksiden. Bagi Shadra, sebaliknya, tidak ada dualisme: hanya ada satu realitas, yaitu wujud yang, melalui perkembangannya dari tingkat terendah ke Wujud Tertinggi – yakni, Tuhan – menimbulkan keragaman yang tak terbatas. Tetapi keragaman ini bukan keragaman esensi yang *streotype,* melainkan keragaman wujud yang, karena berhenti mengalir, menimbulkan karakteristik tertentu pada masing-masing tingkat, *yang kemudian oleh pikiran diperlakukan sebagai esensi-esensi yang statis.*[26]

Sekarang akan kita lihat lebih dekat pandangan Shadra mengenai esensi dan hubungannya dengan realitas transenden, di satu sisi, dan realitas dunia material, di sisi lain. Karena Shadra sependapat dengan al-Suhrawardi, maka, Bentuk-bentuk Platonik sebagai wujud transenden, masing-masing mempunyai wujud individualnya tersendiri. Mereka bukan wujud-wujud universal, tetapi partikular. Universalitas mereka hanya berarti bahwa, bagi pikiran, mereka kelihatan sebagai universal, yaitu dapat diterapkan pada semua anggota kelas tertentu. pada tujuan yang lebih rendah, sama-sama memiliki individual-individual bahkan obyek-obyek material. Ketika pikiran melihat obyek-obyek ini, daya diberikan kepadanya sehingga dapat melihat

atau merenungkan Bentuk-bentuk *individual* yang transendental. Tetapi karena pikiran manusia lemah, masih terpikat dalam dunia material, penglihatannya terhadap Bentuk pun samar-samar, sebagaimana pandangan seseorang yang penglihatannya lemah terhadap suatu obyek dalam bidang yang berkabut; karena itu dapat dianggap sebagai realitas wujud yang benar-benar konkrit dan partikular *sebagaimana esensi universal dapat diterapkan pada keseluruhan jumlah sesuatu.*[27] Namun, dalam realitas, tidak ada yang lain kecuali perkembangan realitas yang terus-menerus, sebagaimana adanya perkembangan angka yang terus-menerus, katakanlah, dari satu ke sepuluh, di mana masing-masing angka memperlihatkan sifat yang berbeda bagi pikiran.[28]

Terlepas analogi angka-angka ini akurat atau tidak, yang jelas pengertian argumen tersebut jelas. Jelas bahwa, berdasarkan pandangan ini, fungsi *epistemologis* Bentuk-bentuk Platonik dihilangkan, konsisten dengan ajaran umum Shadra bahwa kognisi intelektual tidak dapat menangkap realitas, yaitu wujud murni. Namun, Shadra tetap ingin mempertahankan fungsi *metafisis* Bentuk-bentuk, yang terlihat bagi saya inkonsisten tidak hanya dengan perkembangan wujud, tetapi juga dengan posisinya dalam masalah tersebut. Jika Bentuk-bentuk-dalam-diri mereka (berlawanan dengan pengaruh mereka atas pikiran) tidak universal dan tidak memiliki karakter esensi, bagaimana mungkin bahwa mereka secara kreatif (yakni, metafisis) dihubungkan dengan obyek-obyek *kelas* dalam dunia material? Seluruh gagasan tentang pra-wujud, urutan dunia yang lebih tinggi bertentangan dengan gagasan gerak wujud yang terus-menerus dan evolusioner. Ini tidak diragukan lagi merupakan kasus kontradiksi antara filsafat murni Shadra dan pemenuhan tuntutan teologisnya, suatu kontradiksi yang kelihatanya terus berlangsung di sepanjang sistemnya sebagaimana akan kita lihat dalam bab tentang gerak.

Mari kita kembali ke cerita esensi. Karena Shadra meneruskan analisisnya terhadap esensi, ia berakhir pada wujud murni. Langkah-langkah analisis ini adalah: (1) bahwa genus identik atau sama dengan potensi materi, sedang diferensia identik dengan bentuk yang diaktualisasikan; (2) bahwa genus, karena ketidaksempurnaan dan tidak menentukan, *mensyaratkan* dan disempurnakan oleh diferensia; (3) bahwa diferensia adalah realitas satu-satunya, karena genus, sebagai

potensialitas murni dalam hakekat materi, tidak dapat membentuk bagian *wujud aktual;* (4) karena itu diferensia sama dengan wujud; dan (5) bahwa apa yang disebut "spesies" atau "hakekat khusus" tidak lain adalah *klasifikasi* obyek-obyek oleh pikiran, karena wujud aktual memperlihatkan karakteristik tertentu yang dengan begitu pikiran dapat membandingkan dan mempertentangkan mereka dan menempatkan mereka dalam kelas-kelas yang berbeda.

Idea bahwa dalam benda-benda yang tersusun genus menggambarkan materi, dipinjam Shadra dari Ibn Sina. Esensi-esensi yang tersusun, menurut Ibn Sina, dapat diperhatikan pada tiga tingkat. Jika kita memperhatikan, misalnya, "binatang sebagaimana adanya dan dengan sendirinya, yakni tanpa syarat lain, misalnya, "rasional," yang dijadikan sebagai bagiannya *(bi-syarth la-syai')*, maka ia akan menjadi materi yang berhubungan dengan keseluruhan, yakni "binatang rasional", dan unsur pokok material bagi keseluruhan. Dalam pengertian ini, "binatang" tidak dapat ditegaskan atau dipredikatkan kepada keseluruhan. Tetapi ketika "binatang" tidak dinilai dalam pengertian material ini, bahkan tanpa syarat *(la bi-syarth syai')* seperti apakah "rasional" bagiannya atau tidak, maka ia berakhir menjadi materi dan menjadi genus dan dapat dipredikatkan kepada seluruh "binatang rasional." Kedua, ketika "binatang" dinilai dengan syarat bahwa "rasional" dapat menjadi bagiannya *(bi syarth syai')*, maka ia memunculkan suatu spesies dan ia dapat dipredikatkan kepada keseluruhan, yakni kita dapat mengatakan "[manusia adalah] seekor binatang."[29)] Ini menunjukkan bahwa genus dapat diperlakukan sebagai materi atau sesuatu yang potensial, yang aktualitasnya merupakan bentuk atau diferensia. Shadra mengatakan, persis seperti materi menawarkan "kemungkinan potensi" *(al-imkan al-isti'dadi)* yakni, kemungkinan aktual menjadi bentuk, demikian juga genus menawarkan "kemungkinan inheren" *(al-imkan al-dzati)* hingga berakhir pada diferensia.[30)] Perbedaan antara keduanya hanya, jika materi menunjuk pada sesuatu dalam dunia riil (meskipun hanya potensi), genus dalam bidang konsep-konsep.[31)] Tetapi dalam kasus lain, apa *yang secara konkrit* ada baik di dunia riil – berawal dari materi – maupun dalam pikiran – berawal dari genus – ada diferensia karena materi dan genus "kehilangan diri mereka" dalam kekonkritannya.[32)]

Jika kita memperhatikan secara lebih dekat hubungan antara genus dan diferensia, terlihat bahwa perbedaan ini hanyalah mental, karena dalam realitas hanya diferensia yang ada. Ini dengan jelas diakibatkan oleh perhatian terhadap diferensia "tunggal" yang dipertentangkan dengan yang tersusun. Dalam kasus "warna hitam," misalnya, apa yang ada adalah hitam dan *dengan jelas* tidak ada dalam realitas sesuatu yang berhubungan dengan "warna." Sesuai dengan hal ini, sejumlah filosof menolak bahwa, dalam kasus warna, ada genus yang riil atau diferensia yang asli. Namun, ini merupakan suatu kesalahan besar. Karena, meskipun analisis ke dalam genus-genus dan diferensia tersebut hanya kerja mental, namun ada tuntutan dalam realitas untuk membuat pembedaan dan klasifikasi ini.[33] Meskipun demikian, apa yang ditunjukkan hal ini adalah bahwa realitas eksistensial tidak tersusun dari genus-genus dan diferensia tetapi tersusun dari *modus-modus wujud*, yakni diferensia tunggal. Karena, kenyataannya, tidak ada diferensia yang tersusun semacam itu dalam realitas; yang ada hanyalah *modus-modus wujud* yang berurutan. Dalam konteks inilah Shadra menegaskan bahwa seluruh realitas tidak lain hanyalah urutan diferensia yang, pada gilirannya, tidak lain adalah mode-mode wujud yang berurutan *(anha' al-wujud)*.[34]

Ketika suatu badan yang tidak tersusun menjadi suatu tumbuhan, ia juga melalui kualitas tunggal yang membedakan. Demikian juga kasusnya jika tumbuhan menjadi binatang atau manusia. Pandangan yang demikian itu, tentu, juga diambil dari Ibn Sina, yang berpendapat bahwa diferensia riil tidak dapat diketahui dengan jelas,[35] dan meskipun Ibn Sina tidak mengatakan bahwa genus-genus dan spesies-spesies tidak riil dan realitas mereka terbatas pada kerja pikiran, namun hutang budi Shadra kepadanya dalam mengembangkan penyamaan wujud-diferensia sangat besar. Kita telah melihat bahwa Ibn Sina telah membedakan antara aspek spesies dan aspek genus sesuatu. Misalnya, tumbuhan, ketika dipandang sebagai spesies, adalah hasil yang sempurna dan selesai, tetapi ketika dipandang sebagai genus, ia tetap tidak sempurna dan disempurnakan oleh bentuk binatang. Ketika genus "tumbuhan" kemudian disempurnakan, misalnya, oleh bentuk manusia, karakteristiknya yang telah ia miliki sebagai spesies yang konkrit berubah menjadi hakekat

yang baru. Dengan demikian, fungsi tumbuhan dalam manusia tidak lagi fungsi vegetatif tumbuhan; diferensia, yakni manusia, telah mengubah sepenuhnya hakekat mereka. Demikian juga dengan fungsi binatang – yaitu mempersepsi dan bergerak – menjadi berubah dalam manusia dan tidak lagi fungsi-fungsi binatang sebagaimana adanya. Karena itu, Ibn Sina menegaskan bahwa manusia tidak dapat dianggap sebagai tersusun atau perluasan dari ketiga bentuk fungsi tersebut – yaitu, tumbuh-tumbuhan, binatang dan manusia – karena jiwa manusia atau diferensia manusia telah diberi kesatuan organik baru yang tak terlihat. Fungsi-fungsi tumbuh-tumbuhan dan binatang dalam manusia benar-benar *manusiawi.*[36)]

Ajaran tersebut, tentu saja, didasarkan pada formula bentuk materi Aristoteles; tetapi dengan mengubahnya menjadi formula diferensia-genus, status diferensia diangkat menjadi jauh lebih penting dalam sistem Ibn Sina, dan, terutama, dengan menegaskan bahwa diferensia adalah tunggal dan tak dapat direduksi, ia menjadi bersatu dengan *kenyataan* wujud yang unik dan tak dapat dianalisis.

Tetapi diferensia, bagi Ibn Sina, jelas tidak *identik* dengan wujud yang dalam beberapa pengertian berdiri di luar formula bentuk-materi atau diferensia-genus, meskipun diferensia membantu membawa genus ke dalam situasi eksistensial. Diferensia, bahkan, sebagai bagian esensi yang khas (yang terdiri dari genus dan diferensia) dapat digolongkan ke dalam genus dan, dengan demikian, merupakan bagian apa yang oleh Aristoteles disebut "substansi kedua". Bagi Shadra, di sisi lain, diferensia bukanlah substansi, juga bukan aksiden, karena ia identik dengan wujud individual. Untuk mendukung proposisi yang terakhir ini, Shadra mengembangkan suatu argumen yang menafsirkan formula diferensia-genus sesuai dengan ajarannya tentang wujud yang berkembang atau "perubahan substansial" dan, dengan demikian, mengasimilasikannya ke dalam prinsip wujud-esensi.

Dalam perkembangan realitas, kita melihat bahwa gerak dari potensi ke aktual di mana setiap yang mendahului adalah materi atau genus bagi yang belakangan: kayu, misalnya, merupakan materi atau genus bagi kursi.[37)] Sekarang, baik materi maupun bentuk digambarkan sebagai "substansi kedua" (sebagai lawan dari "substansi

pertama," yang merupakan hasil terakhir dua hal sebagai wujud individual) oleh Aristoteles dan para pengikutnya. Dalam kasus materi pertama sendiri – yang meskipun tidak ada – seseorang dapat membedakan unsur quasi-genus dan quasi-bentuk. Karena materi pertama disifati oleh potensi murni; maka ia merupakan *sesuatu* yang *memiliki potensi,* di mana *sesuatu* tersebut berdiri untuk genus dan *mempunyai potensi* yang berdiri untuk bentuk, tetapi hubungan dua hal tersebut tetap sekedar potensial, bukan wujud aktual. Karena itu, Shadra berulang-ulang bersiteguh bahwa materi pertama sendiri bukan genus murni, tetapi spesies, karena ia memiliki diferensia, dan berkat diferensia inilah ia mempunyai kecenderungan potensi yang positif, yang membawanya keluar dari ketiadaan murni dan, lebih jauh, spesies ini terbatas pada satu individual, yakni sesuatu yang mempunyai potensi untuk menjadi wujud.[38]

Persis seperti materi pertama yang hanya mempunyai potensi untuk menjadi wujud, demikian juga halnya dengan setiap genus yang dihubungkan dengan bentuk atau diferensianya, perbedaan antara materi pertama dan genus-genus lain hanya bahwa materi pertama, bahkan dengan diferensianya, hanya potensial, sedang genus-genus yang lain menjadi aktual ketika diferensia ada. Sekarang, karena genus hanyalah potensi yang dihubungkan dengan diferensianya, dan karena genus pada saat yang sama merupakan "substansi kedua," maka substansi kedua tidak ada. Ia hanyalah "sesuatu," sekedar subyek logis, bukan subyek yang riil.[39] Subyek yang riil hanyalah obyek-obyek eksistensial, yaitu diferensia, bukan genus-genus. Lebih jauh, karena yang potensial disebabkan dan diaktualisasikan oleh sesuatu yang riil, maka genus dibawa ke dalam wujud dan diaktualisasikan oleh diferensia.[40] Diferensia merupakan sebab terakhir, kesempurnaan genus. Melalui diferensia, genus semacam itu hilang dan disedot ke dalamnya. Tidak demikian halnya dengan diferensia yang hanya merupakan "tambahan" atau ada berdampingan dengan genus dalam sesuatu; ia merupakan genus yang diaktualisasikan; ia adalah *sesuatu.* Karena itu, Shadra menyamakan diferensia dengan wujud dan menyebutnya sebagai mode wujud.[41]

Dengan demikian, dalam seluruh perkembangan wujud, masing-masing mode realitas yang mendahului menjadi genus bagi, dan "menghilangkan diri" dalam, diferensia yang berurutan: "Menjadi

jelas bagi Anda dari apa yang telah kami katakan... bahwa dengan cara demikinlah sesuatu dibentuk dan ada... yang tak lain adalah prinsip *diferensia terakhir,* di mana semua diferensia dan bentuk-bentuk terdahulu yang disatukan di dalamnya tidak menjadi lain kecuali potensi-potensi, syarat-syarat dan instrumen-instrumen bagi realitas, yaitu diferensia terakhir."[42] Dengan demikian, dalam bidang alam, manusia adalah diferensia terakhir. Gerak ini mengambarkan hilangnya esensi dan meningkatnya wujud yang progresif hingga kita mencapai Tuhan, wujud murni tanpa esensi. Ia juga terletak pada daya manusia untuk mencapai bidang wujud murni dengan merenungkan Dunia Yang Dipikirkan dan meninggalkan bidang belakang di mana esensi hilang. Untuk mempertegas ide ini, Shadra mengutip satu bait sya'ir Persia: "Ia adalah kampung yang sesungguhnya, bukan pikiran yang dipenuhi dengan sapi dan keledai, hak milik dan tanah."[43]

Dari penjelasan ini muncullah ketidakrealitasan spesies, atau esensi khusus. Spesies dicapai oleh pikiran dengan menyatukan genus dengan diferensia dan dengan menggolongkan yang terakhir ke dalam yang pertama. Tetapi secara eksistensial, kasusnya benar-benar berlawanan: ada genus-genus yang menghilangkan diri mereka ke dalam realitas diferensia yang konkrit dan berakhir tanpa jejak; mereka menjadi mode-mode wujud yang tunggal dan unik. Lalu, bagaimana pikiran dapat menjalankan analisisnya dan dapat menghasilkan definisi-definisi dengan keragaman konsep mereka? Menurut al-Sayyid al-Syarif, ada tiga posisi yang harus diyakini mengenai hubungan keragaman konseptual ini dengan realitas eksternal, yakni faktor-faktor yang ada di luar: (1) kedua-duanya sebagai terpisah dalam diri mereka dan berbeda secara eksistensial sehingga obyek eksternal merupakan kumpulan mereka; (2) terpisah dalam diri mereka tetapi secara eksistensial bersatu (yaitu posisi yang dipegang oleh mereka yang yakin bahwa esensi dibentuk *sebelum* wujudnya); dan (3) keduanya bersatu dalam diri mereka dan juga bersatu secara eksistensial, suatu pandangan yang karenanya menjadi sulit menjelaskan keragaman mental mereka, tentunya. Jawaban Shadra[44] terhadap masalah ini didasarkan pada pandangannya mengenai hakekat bidang-bidang wujud yang terpisah dan pikiran logis atau konseptual, yang telah kita bahas dalam bab sebelumnya. Dalam dunia eksistensial, ada wujud atau mode-mode wujud partikular di mana setiap wujud pada

dasarnya unik. Namun, ketika wujud-wujud ini diketengahkan kepada pikiran konseptual (sebagai lawan dari hakekat pikiran sebenarnya sebagai anggota Alam Yang Dipikirkan eksistensial transendental), yang terakhir memeras kualitas-kualitas "esensial" dan "aksidental" dengan mengklasifikasikan mereka. Klasifikasi ini, meskipun tidak ada dalam dunia eksternal, namun dituntut olehnya *bagi pikiran.* Ini berarti, klasifikasi hanyalah kerja pikiran meskipun bukan fiktif: "Realitas dan wujud diferensia hanya terjadi dalam wujud esensi yang partikular dan unik, sebagai individual-individual sebenarnya. Apa yang ada secara eksternal, dengan demikian, hanyalah [mode-mode] wujud tetapi, berkat persepsi-indera, mereka menjadi gagasan-gagasan umum atau khusus tertentu (yakni, genus-genus dan diferensia) dalam pemikiran konseptual, yang sebagian dinisbatkan kepada esensi mereka dan sebagian lainnya dinisbatkan kepada kualitas aksidental mereka. Pikiran kemudian *menisbatkan ini semua secara eksistensial* kepada obyek-obyek tersebut."[45] Secara sambil lalu kita melihat bahwa kata-kata tentang "esensi" dalam "wujud-wujud esensi partikular dan unik" sangat tidak konsisten dengan pandangannya tentang diferensia yang diberikan sebelumnya.

Diferensia, dengan demikian, bukan substansi kedua; ia adalah substansi pertama dalam pengertian Aristoteles, karena diferensialah yang *ada.* Pikiranlah yang membuatnya menjadi bagian substansi kedua dengan menyatukannya dengan genus yang diringkas, dengan membangun definisi dalam istilah spesies dan dengan menggolongkan spesies tersebut ke dalam genus. Bahkan ia kemudian hanya sebagai substansi kedua "secara aksidental" yang hanya diterapkan pada genus dan secara artifisial membangun spesies. Shadra juga berusaha mendukung gagasan ini berdasarkan Peripatetisme Muslim tradisional (terutama Ibn Sina) di mana (a) genus yang *vis-a-vis* diferensianya merupakan aksiden yang pasti dan diferensia yang *vis-a-vis* genusnya merupakan sifat atau kualitas yang khusus *(khash-shah)* dan (b) genus sama dengan materi dan diferensia sama dengan bentuk. Dua proposisi yang disatukan ini membuktikan bahwa diferensia, bahkan ketika dianggap sebagai kualitas-kualitas eksternal, tidak dapat dianggap sebagai substansi, yaitu mereka tidak dapat digolongkan ke dalam kategori substansi, sebagaimana spesies digolongkan ke dalam genus mereka. Ia kemudian secara mutlak

menegaskan bahwa tidak ada bentuk eksistensial yang dapat dianggap apakah sebagai substansi ataukah aksiden, meskipun ia dapat dipandang sebagai substansi hanya secara aksidental. Kenyataannya, bentuk-bentuk ini adalah wujud-wujud tunggal dan hanya disamakan dengan wujud.[46]

Pertanyaan muncul tentang jiwa manusia: jiwa manusia, menurut filsafat tradisional, adalah bentuk dari badan, bahkan ia telah dibangun sebagai substansi. Terhadap masalah ini, Shadra memberikan dua jawaban, yang satu didasarkan pada pandangannya sendiri, yang ia miliki bersama al-Suhrawardi, yakni bahwa jiwa manusia adalah realitas hakekat Cahaya yang spiritual transenden, yakni wujud murni, yang bukan substansi atau aksiden.[47] Tetapi, ia pertama-tama berusaha memberikan jawaban lain, dengan menggunakan konsep-konsep filsafat Aristoteles tradisional yang selalu mengacaukan dua makna substansi yang berbeda, yakni wujud individual pertama dan hakekat khusus. Inti jawabannya adalah meskipun jiwa dalam dirinya merupakan "wujud partikular dan unik,"[48] namun dalam hubungannya dengan badan ia bertindak sebagi bentuk atau diferensia. Jelas, bahwa alur pemikiran ini sangat membahayakan pandangannya sendiri tentang diferensia, yang baginya sangat unik dan, bahkan, ia menganggap diferensia "rasional" sebagai pewujud semua realitas alam, sebagaimana telah dikatakan sebelumnya.[49] Kegagalan ini akibat kebingungan terhadap dua masalah yang berbeda: jiwa manusia sebagai diferensia dalam alam hakekat dan sebagai realitas transenden. Kelemahan lain yang sama dalam jawaban Shadra ini adalah di sini ia memperlakukan jiwa sebagai sesuatu yang berhubungan dengan badan di satu segi dan sebagai realitas absolut di segi lain. Ini merupakan pengulangan pandangan Ibn Sina mengenai jiwa, yang secara eksplisit ditolak Shadra dalam pembahasannya mengenai hakekat jiwa dalam Bab I Bagian III. Al-Sabzawari benar ketika mengatakan bahwa jawaban ini bukanlah pandangannya sendiri, tetapi didasarkan pada filsafat Peripatetik tradisional;[50] tetapi intinya adalah bahwa jawaban Shadra tidak benar dan kelihatannya melanggar ajarannya sendiri mengenai diferensia. Bahkan, tidak jarang ia tergelincir ke dalam gagasan-gagasan pemikiran tradisional, karena gagal membuat penyesuaian-penyesuaian yang seharusnya yang diperlukan oleh prinsip-prinsipnya yang revolusioner. Jawaban

yang benar terhadap masalah tersebut adalah jiwa manusia, dalam bidang alam, merupakan diferensia yang sempurna dan, dengan demikian, secara ketat tidak dapat dianggap sebagai substansi atau aksiden, tetapi diperlakukan oleh pikiran sebagai hakekat khusus. Tetapi, berbeda dengan diferensia alam lain yang dapat rusak, sebagai material, jiwa manusia juga merupakan wujud unik dan transenden. □

CATATAN

1. Tentang berbagai pernyataan Aristoteles mengenai esensi dan wujud, lihat artikel saya, "Essence and Existence in Avicenna," dalam *Medieval and Renaissance Studies,* IV (1958), Oxford, hlm. 1.
2. *Asfar,* I, 2, hlm. hlm. 3, baris 2-hlm. 6, baris 1; lihat terutama hlm. 4; juga *ibid.,* hlm. 288, baris 12 dst.
3. *Ibid.,* hlm. 5, baris 3-5; hlm. 6, baris 5-8.
4. *Ibid.* hlm. 8, baris 3-5.
5. Lihat Bagian III, Bab II, Sub B, tiga paragraf pertama berikutnya.
6. *Asfar,* I, 2, hlm., hlm. 9, baris 2 dst.
7. *Ibid.,.* hlm. 9, catatan 1 oleh al-Sabzawari.
8. Van den Bergh: Averros' *Tahafut al-Tahafut,* Oxford, 1954, Vol. I, *Pendahuluan,,* hlm. xxxiii, paragraf terakhir.
9. Lihat catatan 6 dan 7 sebelumnya.
10. Lihat seluruh pembahasan dalam *Asfar,* I, 2, hlm. 10, baris 5-hlm. 13, akhir, terutama hlm. 10, baris 12-16, dan catatan 2 pada halaman yang sama oleh al-Sabzawari.
11. *Ibid.,* hlm. 10, baris 6-8.
12. *Ibid.,* hlm. 11, baris 1-hlm. 12, baris 2.
13. *Ibid.,* hlm. 12, baris 3 dst.
14. *Ibid.,* hlm. 12, baris 16 dst.
15. *Ibid.,* hlm. 13, baris 4 dst.
16. *Ibid.,* hlm. 4b, baris 10 dst.; juga Bagian I, Bab IV, Sub B, pembahasan tentang "Nafas Yang Maha Kasih dan kandungannya; juga rujukan yang diberikan dalam catatan 5 di atas; juga Bagian II, Bab II tentang pengetahuan Tuhan dan Bentuk-bentuk Platonik.
17. *Ibid.,* I, 2, hlm. 47, baris 10-13.
18. *Ibid.,* hlm. 48, baris 9 dst.
19. *Ibid.,* hlm. 50, baris 12 dst.; tentang pandangan al-Thusi mengenai pengetahuan Tuhan, lihat Bagian II, Bab II, Sub B, terutama hlm. 56, baris 2 dst.
20. *Ibid.,* hlm. 53-59, terutama hlm. 56, baris 2 dst.
21. *Ibid.,* hlm. 53, baris 9 dst.

22. *Ibid.*, hlm. 58, baris 1 dst.
23. *Ibid.*, hlm. 57, baris 2-12.
24. *Ibid.*, hlm. 59, catatan 2.
25. Lihat Bagian III, Bab III, dan terutama IV, hlm. 2 dst.
26. Lihat pembahasan ini dalam Bab I Bagian ini; Bab V Bagian ini dan *passim* sepanjang buku.
27. Lihat rujukan pada catatan 5 sebelumnya.
28. *Ibid.*, hlm. 61, baris terakhir-hlm. 62, baris 5.
29. *Ibid.*, hlm. 16, baris 9-hlm. 17, terakhir.
30. *Ibid.*, hlm. 38, baris 4-8.
31. Rujukan yang itu-itu juga sebagaimana dalam catatan terdahulu, terutama baris 5-7, di mana materi dihubungkan dengan wujud, sedang genus merupakan "gagasan," juga hlm. 34, baris 7-8.
32. Rujukan yang sama dalam catatan sebelumnya; juga hlm. 35, baris 5-hlm. 36, baris 10.
33. *Ibid.*, hlm. 26, baris 4.
34. *Ibid.*, hlm. 36, baris 10 dst; juga hlm. 28, baris 3-hlm.29, baris 3, dan terutama dua catatan oleh al-Sabzawari pada halaman yang sama.
35. *Ibid.*, hlm. 35, baris 5 dst.; *Avicenna's De Anima* (diedit oleh F. Rahman), Oxford, 1959, hlm. 6, baris 9; hlm. 39, baris 9 dst.; hlm. 56, baris 15 dst.
36. Merujuk pada *Avicenna's De Anima* dalam catatan sebelumnya.
37. *Asfar*, I, 2, hlm. hlm. 33, baris 3 dst.
38. *Ibid.*, hlm. 33, baris 14 dst.; hlm. 18, baris 5-7; hlm. 45, baris 12 dst.; I, 3, hlm. 136, baris 1 dst.
39. *Ibid.*, hlm. 21, baris 11 dst.; hlm. 22, baris 8 dst.; hlm. 23, baris 3 dst.
40. *Ibid.*, hlm. 30, baris 2-hlm. 31, baris 5.
41. *Ibid.*, hlm. 36, baris 9-10.
42. *Ibid.*, hlm. 35, baris 5-9.
43. *Ibid.*, hlm. 35, baris 1.
44. *Ibid.*, hlm. 28, baris 11 dst.
45. *Ibid.*, hlm. 36, baris 10-12 (cf. rujukan dalam catatan 34 sebelumnya).
46. *Ibid.*, hlm. 39, baris 1 dst. dan dua catatan penting pada halaman yang sama oleh 'Ali Nuri dan al-Sabzawari, terutama catatan oleh yang terakhir; lihat juga catatan 3 pada halaman yang sama oleh al-Thabathaba'i mengenai kritik terhadap argumen Shadra. Namun, pernyataan komentator ini, bahwa genus sebagai aksiden diferensia hanya ada dalam pikiran dan tidak mempengaruhi hubungan lawan obyektifnya, yakni kompleks bentuk materi, bagi saya, meragukan. Karena pendapat Shadra adalah bahwa, *dalam masalah ini*, ada perbedaan antara fenomena mental, yakni hubungan genus-diferensia, dan

imbangan eksternalnya, yakni hubungan materi-bentuk, karena seperti dalam satu kasus genus menghilangkan diri dalam diferensia sepenuhnya, demikian juga dalam kasus lain materi "diserap" ke dalam bentuk secara sempurna. Dengan demikian, dua kasus tersebut sama (lihat pembahasan Shadra pada hlm. 38). Beberapa kritik al-Thabathaba'i terhadap Shadra berkisar seputar hubungan yang mental dengan yang riil; kadang-kadang ia mempunyai pendapat yang riil namun sering, sebagaimana dalam kasus ini, kritiknya menghilangkan pokok masalah. Dalam komentarnya, yang dirujuk di sini, 'Ali Nuri dengan jelas menunjukkan bahwa "diferensia" tidak dimaksudkan oleh Shadra dengan diferensia nominal, tetapi "diferensia yang riil" *(al-fashl al-haqiqiy)* yang menimbulkan diferensia nominal yang menjadi bagian dari definisi, sebagaimana ditunjukkan Shadra berulang-ulang. Lihat juga, *Ibid.* hlm. 44, baris 10 dst.

47. *Ibid.* hlm. 44, baris 4-7.

48. *Ibid.* hlm. 41, baris 11-13; lihat keseluruhan pembahasan hingga akhir hlm. 43-50. *Ibid.*, catatan 1 pada hlm. 44.

Bab III
SEBAB I: HAKEKAT MENYEBABKAN

A. *Hubungan Sebab-Akibat*

Semua hal yang mungkin, memerlukan suatu sebab yang mengakibatkan keseimbangan inheren antara wujud dan non-wujud agar menjadi yang pertama (wujud); karena itu, tidak ada hal yang mungkin dapat menjadi wujud tanpa suatu sebab. Sebaliknya, ketika sebab yang sebenarnya diperoleh, akibat yang mungkin harus menjadi wujud dan tidak dapat ditunda; ia kemudian menjadi keniscayaan. Sekarang, karena dunia ini mungkin, Tuhan harus menjadi sebabnya atau sebab pertama rangkaian akibat-akibatnya. Karena Tuhan abadi, dengan demikian, alam harus menjadi abadi. Atau, jika Tuhan sendiri bukan sebab alam, tetapi bergantung bagi sebab-Nya pada sesuatu lain, yang pertama-tama harus menjadi wujud sehingga Tuhan menjadikan dunia ini menjadi wujud, maka sesuatu ini menjadi akibat pertama Tuhan, yang harus menjadi wujud dari Tuhan tanpa penundaan, karena Tuhan, adalah sebabnya yang pasti. Tetapi kemudian dunia harus menjadi wujud dengan segera dan, dengan demikian, harus menjadi abadi. Shadra mengatakan tidak ada perbedaan, apakah suatu yang lain selain Tuhan yang diandaikan sebagai dasar wujud dunia itu adalah waktu partikular ataukah suatu maksud, motif ataukah kehendak (Tuhan), karena itu semua diandaikan sebagai akibat-akibat Tuhan dan, dengan demikian, tidak dapat ditunda.[1] Ini berarti, jika Tuhan mengatakan,"Saya akan menciptakan dunia pada waktu begini dan begitu atau ketika Saya akan bermaksud menciptakan," waktu atau kehendak ini harus langsung mengikuti, karena keduanya menjadi akibat-akibat-Nya yang pertama sebagai sebab mereka yang pasti dan abadi.

Namun, ada yang menolak penjelasan ini dan mengatakan bahwa Tuhan adalah wujud yang tulus, yang bisa jadi memilih dalam

keabadian bahwa Ia akan menciptakan ciptaan dunia pada waktu tertentu, sehingga pilihannya dalam keabadian, sedang tindakan-Nya yang aktual, mencipta, adalah temporal. Pandangan ini, yang diyakini oleh al-Ghazali dan Thomas Aquinas dan berusaha menghindari keabadian dan kepastian wujud dunia, tanpa menisbatkan "kebaruan" sedikitpun kepada Tuhan ini, dikritik oleh Shadra. Pertanyaan pertama adalah apakah kehendak ini bebas atau niscaya, yakni apakah Tuhan secara sama dapat memilih waktu lain bagi penciptaan dunia atau tidak. Jika hal itu niscaya, maka Tuhan tidak bebas. Begitu juga, berdasarkan pengandaian ini, tindakan Tuhan mencipta harus abadi karena datangnya waktu penciptaan yang partikular tidak dapat ditunda, karena kehendak yang niscaya dan, dengan demikian, postulasi keterlambatan-waktu antara kehendak dan tindakan mencipta tidak dapat dipertahankan. Ketiga, kehendak atau pilihan ini berubah menjadi mungkin, bukan niscaya, karena ia berhenti dengan tindakan. Karena itu, sebagaimana setiap hal yang mungkin, dunia harus mempunyai sebab lain selain wujud Tuhan, karena jika ia hanya disebabkan oleh wujud Tuhan, ia akan menjadi niscaya dan abadi, bukan mungkin. Tetapi asumsi terhadap sebab lain di samping Tuhan mengakibatkan lingkaran sebab-akibat, karena jika segala sesuatu diandaikan bergantung pada sesuatu yang lain.[2] Kritik ini mempunyai kebenaran tertentu, karena dalam kasus kehendak Tuhan ini dibangun berdasarkan analogi yang salah seperti, misalnya, seorang dapat mengatakan pada musim dingin bahwa ia akan membangun rumah pada musim panas. Inti kritik ini adalah jika kehendak ini bukan kondisional dan absolut sebagai kehendak Tuhan, yakni jika kehendak ini benar, maka musim panas harus tiba sekarang, jika tidak maka kehendak tersebut harus bergantung pada suatu kondisi, yakni tibanya musim panas, dan berakhir menjadi pasti dan absolut. Karena itu, tidak penting membicarakan kehendak, tetapi hanya keputusan-keputusan pendahuluan *(al-'azm)*, kata al-Sabzawari, sebagai komentator Shadra, dan kehendak sebenarnya pada saat tindakan aktual akan menjadi sebabnya yang pasti.

Namun, jika pilihan Tuhan diyakini bebas dalam pengertian bahwa Ia dapat memilih waktu lain bagi penciptaan dunia, maka bukan dua alternatif, tetapi malah tak terbatas alternatif yang mempunyai prioritas atas lainnya. Pada titik ini, para pemikir Muslim

voluntaris (yang menganggap bahwa kehendak melebihi intelek, merupakan prinsip dasar atau faktor dominan pada individual atau pada semesta), telah mengemukakan pandangan-pandangan yang berbeda-beda. Sebagian mengatakan adalah mungkin bagi wujud yang sukarela memilih salah satu di antara alternatif-alternatif yang sama, sebagaimana seseorang karena melarikan diri dari ketakutan dapat memilih salah satu dari dua jalan yang terbuka baginya tanpa alasan yang lebih kuat *(murajjih)*. Suatu pandangan yang secara selintas berbeda dan lebih elaboratif, tetapi dengan jelas sama (diambil oleh al-Ghazali), adalah bahwa kualitas kehendak yang inherenlah yang memilih antara alternatif-alternatif yang sama tanpa alasan lain yang bisa jadi memberi prioritas pada salah satu di antara mereka, yakni kehendak itu sendiri yang menciptakan pembedaan dan prioritas. Karena fungsi ini merupakan hak prerogatif kehendak yang inheren, pertanyaannya "mengapa pilihan ini?" tidak dapat dipertanyakan. Posisi ketiga yang diperhatikan berkenaan dengan hal ini menundukkan kehendak Tuhan ke pengetahuan-Nya, karena ia menegaskan bahwa Tuhan mengetahui apa yang mungkin dan yang tidak mungkin dan, dengan demikian, kehendak-Nya melekat pada hal-hal yang mungkin. Lebih jauh, sesuatu yang mungkin tersebut hanya pada waktu mereka sebenarnya, bukan sebelum atau sesudah; karena itu kehendak Tuhan melakukan semua itu pada waktu sesungguhnya. Pandangan keempat (dinisbatkan kepada al-Ka'bi, Mu'tazili), yang merupakan versi sebelumnya yang dielaborasi, mengikatkan kepentingan pada tujuan dan mengatakan bahwa setiap tindakan Tuhan mempunyai tujuan dan, dengan demikian, muncul pada waktu sesungguhnya, apakah kita menyadari tujuan-tujuan Tuhan atau tidak. Kelima, diyakini bahwa dunia bukan sebagai ciptaan Tuhan dalam keabadiaan bukan karena-Nya, tetapi karena hakekat tindakan yang inheren, karena semua tindakan mensyaratkan permulaan dan, dengan demikian, bertentangan dengan keabadian. Karena itu, penciptaan hanya dapat terjadi dalam waktu, tidak dalam keabadian. Terakhir, pandangan Abu al-Barakat yang menisbatkan rangkaian kehendak dan tindakan berurutan yang tak terbatas kepada Tuhan.[3)]

Dalam kritiknya terhadap pandangan-pandangan ini, Shadra kelihatannya mengabaikan yang terakhir, yang tak diragukan lagi tidak dapat ia terima (al-Suhrawardi sebelum Shadra telah men-

celanya dalam istilah-istilah yang penuh umpatan[4]) karena yang demikian itu jelas akan membawa Tuhan kepada bidang waktu dan perubahan. Dalam menolak posisi yang pertama, sang filosof ini menolak bahwa pilihan dapat terjadi tanpa alasan atau sebab yang lebih kuat, sadar atau tidak, dan menegaskan bahwa kapanpun seseorang dalam ketakutan ia pasti memilih salah satu dari dua jalan, atau seseorang yang akan mati karena kelaparan pasti akan memilih salah satu dari dua potong roti yang sama, dan sebagainya. Pilihan dapat terjadi karena alasan yang tidak kita ketahui. Lebih jauh ia mengatakan, pandangan bahwa kemungkinan yang terbuka dapat direalisasikan tanpa faktor yang lebih kuat berarti membuang gagasan sebab dan juga Sebab tertinggi, karena yang demikian itu telah menutup jalan untuk membuktikan wujud Tuhan.[5]) Harus ditunjukkan bahwa Shadra sendiri, dalam bukti-buktinya mengenai wujud Tuhan, menganggap argumen sebab-akibat sebagai argumen yang baik meskipun kepentingannya sekunder (lihat Bagian II, Bab I berikut); dengan demikian, di sini ia mengikuti alur umum Peripatetik.

Shadra juga menolak gagasan lancung bahwa kehendak sendiri dapat menciptakan pembedaan dan, karenanya, dapat berperan sebagai sebab yang lebih kuat sesuai dengan satu alternatif. Tidakkah kehendak ini mempunyai karakteristik yang diduga sama, yakni menciptakan pembedaan jika, lebih dari sekedar alternatif yang secara aktual direalisasikan, kemungkinan lain telah dipilih? Karena itu, penisbatan karakteristik semacam itu kepada kehendak tidak menjawab masalah yang sebenarnya: Mengapa satu alternatif lebih dari yang lain? Karena karakteristik yang diduga tetap tak berubah dalam kedua kasus tersebut. Bahkan, tidak ada sesuatu yang disebut sebagai kehendak yang kosong, kehendak-secara-umumlah yang kemudian melekatkan diri pada tindakan (kecuali sebagai gagasan abstrak); karena semua kehendak adalah kehendak-untuk-melakukan-*ini* dan, dengan demikian, partikular. Masalahnya kemudian adalah: bagaimanakah partikular ini muncul?, dan ini tidak dijawab oleh pandangan voluntaris.[6]) Seperti akan kita lihat dalam bab berikut dan secara lebih elaboratif dalam Bab III Bagian II, Shadra tidak yakin kepada tindakan kehendak yang absolut yang ia reduksi ke dalam "mengetahui dan melakukan apa yang disukai seseorang." Proses mengetahui-dan-menyukai atau menginginі ini dapat melemah atau

dapat menjadi cukup intens sehingga diikuti akibat. Ketika akibat secara aktual mengikuti, ia, pada tangga tersebut, ditentukan sebagai akibat fisik dari sebab fisik yang lain. Namun, masalah yang diangkat di sini adalah apakah kehendak merupakan *sui generis* (unik) tindakan asli dan tak disebabkan, yang dengan sendirinya dapat menciptakan pembedaan untuk memberi keseimbangan di antara alternatif-alternatif.

Mengenai posisi ketiga, yakni bahwa Tuhan mengetahui sesuatu mana yang dapat terjadi dan kapan terjadi dan, dengan demikian, kehendak-Nya mengetahui pengetahuan-Nya, Shadra mengeritiknya berdasarkan dua alasan. Pertama, ia berusaha mengecamnya sebagai lingkaran sebab-akibat, karena pengetahuan Tuhan dibuat mengikuti sesuatu, sebagaimana ketika sesuatu itu terjadi dan kehendak-Nya – yang melaluinya sesuatu terjadi – dibuat mengikuti pengetahuan-Nya. Namun, yang benar adalah bahwa kemahapengetahuan Tuhanlah, jika dianggap secara serius, yang menyebabkan kehendak-Nya tak berdaya dan tak berguna. Tetapi berdasarkan pandangan ini – yang dinisbatkan kepada Asy'ariyyah oleh al-Sabzawari – meskipun pengetahuan Tuhan menjadi berlebih-lebihan karena, jika sesuatu yang akan terjadi sebagai materi pada waktu mereka ditentukan, maka tidak ada Tuhan tetapi hanya ada Takdir. Kedua, pengetahuan Tuhan kreatif, tidak reseptif, dan karenanya tidak mengikuti, tetapi mendahului wujud sesuatu.[7)]

Mengenai masalah tujuan dan kepentingan penciptaan *(mashlahah)* yang dikaitkan dengan waktu partikular, Shadra mengecam bahwa tujuan-tujuan ini tidak dapat bergantung pada waktu partikular, tetapi harus menjadi abadi karena Tuhan, yang abadi, tidak dapat diasumsikan lepas dari mereka pada waktu-waktu lain. Juga tidak mungkin memahami bagaimana kepentingan penciptaan itu dapat mempengaruhi secara berlawanan jika dunia telah diciptakan lebih dahulu daripada titik waktu penciptaannya yang diduga, atau jika ukurannya lebih besar daripada yang diduga. Ini juga berarti bahwa tindakan Tuhan yang absolut dan azali – sebagai lawan dari tindakan-tindakan temporal khusus – disyaratkan oleh sesuatu selain diri-Nya, yakni kepentingan asing.[8)] Pertimbangan yang sama juga ditegaskan untuk menentang pandangan yang kelima yang menyatakan bahwa setiap tindakan terjadi dalam waktu dan, dengan demikian, tidak

dapat terjadi dalam keabadian. Ini benar hanya untuk tindakan-tindakan partikular dan khusus, tetapi tidak benar untuk tindakan azali Tuhan yang absolut, karena kebutuhan dunia terhadap sebab justru karena kemungkinannya dan bukan karena asal usulnya yang temporal. Karena itu, dunia, yang secara abadi mungkin, juga secara abadi disebabkan, dan penyebabnya yang abadi adalah tindakan Tuhan yang absolut.[9]

Tindakan Tuhan mencipta, sebagai salah satu sifat-sifat-Nya, dengan demikian, adalah abadi dan dunia sebagai keseluruhan juga abadi. Kandungan-kandungan individual dunia – *hawadits* – adalah temporal yang azali. Sejumlah orang, dengan menegaskan berdasarkan asal-usul dunia yang temporal, mengatakan bahwa sebagaimana peristiwa temporal individual adalah berasal secara temporal dan dapat dinisbatkan kepada sebab Tuhan, demikian juga dunia dapat dianggap diciptakan secara temporal dan juga dinisbatkan kepada sebab Tuhan. Shadra menjawab bahwa, dalam kasus pertumbuhan temporal, antesedennya yang temporal bukan sebabnya *('illat),* tetapi hanya keadaan-keadaan persiapan *(mu'iddat),* sebabnya yang abadi adalah tindakan kreatif Tuhan yang abadi *(amr).* Yang menerima tindakan kreatif *(khalq)* ini adalah arus temporal materi yang mempersiapkan dasar-dasar bagi tindakan kreatif Tuhan. Itulah sebabnya mengapa arus temporal materi tidak mempunyai permulaan, karena apapun yang diandaikan sebagai titik tolak, ia harus memiliki anteseden-anteseden persiapan. Tetapi tindakan kreatif Tuhan yang unik dan abadi menjadi wujud yang melampaui waktu, sedang proses-dunia abadi secara temporal (tidak berawal). Ini karena bahan pembentuk proses dunia – materi – secara inheren tidak dapat menerima pengaruh tindakan Tuhan tanpa waktu dan sekaligus, dan hanya dapat menerimanya dalam istilah-istilah kebaruan dan pertumbuhan. Ini juga menunjukkan bahwa proses dunia, bagi Shadra, tidak dibuat dari peristiwa-peristiwa yang berlainan, tetapi sebagai proses yang terus-menerus, berkat perubahan substantif *(harakah jauhariyyah).*[10]

Yang mungkin, yang dalam dirinya merupakan keadaan yang terkatung-katung antara wujud dan non-wujud, menjadi pasti ketika dibarengi dengan sebabnya yang sempurna dan tidak mungkin berada

dalam ketiadaan sebab semacam itu. Meskipun Shadra berpendapat, seperti Ibn Sina, bahwa Akal yang terpisah adalah mungkin (karena segala sesuatu, kecuali Tuhan, dipengaruhi oleh kemungkinan), namun mereka, menurutnya, hanya mungkin secara teoritis dan pasti dalam kenyataan aktual. Ini karena mereka, dalam satu pengertian, merupakan bagian Tuhan dan menghilang dari wujud-Nya yang murni secara langsung. Mereka ada bukan karena Tuhan *menyebabkan mereka ada (bi-ibqa' Allahi iyyaha),* tetapi karena Ia ada *(bi-baqa' Allah),* demikian Shadra berulang-ulang menyebut. Karena itu, hanya yang tumbuh secara temporal yang merupakan kemungkinan-kemungkinan otentik dan yang wujudnya dengan pasti didahului oleh waktu dan non-wujud. Para teolog Muslim umumnya berpendapat bahwa dasar kebutuhan terhadap sebab dalam kasus hal mungkin yang berkembang adalah pertumbuhan temporalnya *(huduts)*: karena sebelumnya ia bukan wujud, ia membutuhkan sebab untuk *menjadi wujud dari non-wujud.* Para filosof berpendapat, di sisi lain, bahwa dasar kebutuhan terhadap sebab adalah kemungkinan, bukan pertumbuhan temporal. Shadra mendukung para filosof dalam hal ini, dan menegaskan bahwa "menjadi wujud dari non-wujud" atau "didahului oleh non-wujud" adalah hakekat sesuatu yang tumbuh dan, dengan demikian, tidak memerlukan suatu sebab, sebagaimana hakekat api menjadi panas dan api tidak memerlukan sebab untuk menjadi panas. Karena itu, sebab hanya berurusan dengan karunia wujud atas hal mungkin yang tumbuh, dan tidak berurusan dengan hal karena didahului oleh non-wujud.[11)]

Namun dari titik ini pula Shadra berseberangan dengan para filosof. Bagi yang terakhir ini, wakil kemungkinan dalam hal yang mungkin adalah esensi. Sebab, dengan demikian, menyebabkan esensi mengada, yakni menghubungkan esensi dengan wujud. Inilah yang disebut "penciptaan majemuk" *(ja'l murakkab),* karena hubungan diciptakan antara dua istilah – esensi dan wujud. Namun Shadra menolak semua realitas bagi esensi: dalam diri esensi, mereka *bukanlah apa-apa,* bahkan "sesuatu" tidak dapat dipredikatkan kepada mereka kecuali jika mereka dipahami oleh pikiran; jika tidak demikian, mereka benar-benar tidak dapat dilihat dalam kegelapan mereka yang murni. Karena itu, letak kemungkinan adalah wujud yang mungkin itu sendiri selama ia memiliki kemungkinan untuk

menjadi wujud. Tindakan sebab, dengan demikian, adalah "penciptaan tunggal" *(ja'l basith),* yakni wujud yang mungkin dijadikan ada. Karena itu, sebab hanya menciptakan wujud, bukan esensi. Ketika yang mungkin ada, ia kemudian memanifestasikan esensinya yang utama, yang sebelumnya terkurung dalam keterlantaran non-wujud murni. Dengan demikian, selama seseorang berbicara tentang kemungkinan esensi, ia adalah tidak langsung dan turunan dari kemungkinan wujud yang konkrit.[12)]

Setiap wujud temporal adalah tersusun dan mempunyai sebab yang tersusun. Namun, sejumlah filosof belakangan, seperti al-Suhrawardi, menegaskan bahwa sebab yang tersusun bisa jadi mempunyai akibat tunggal. Argumen al-Suhrawardi adalah jika, misalnya, sejumlah orang, masing-masing mencoba menggerakkan batu yang berat berulang-ulang, mereka gagal. Tetapi jika mereka mengerahkan diri mereka bersama-sama, mereka dapat menggerakkannya. Ini menunjukkan bahwa tak seorangpun di antara mereka, sebagai faktor tunggal, dapat menciptakan akibat atau, bahkan, bagian dari akibat, tetapi sebagai kelompok mereka dapat menyebabkannya. Dengan demikian, orang tunggal secara absolut tidak mempunyai pengaruh apa-apa, sedang keseluruhan mereka dapat menciptakan keseluruhan akibat. Jawaban Shadra adalah yang tersusun atau majemuk itu ada dua: yang pertama hanyalah jumlah yang tidak mempunyai realitas atau karakter yang melebihi dan melampaui individu yang dengannya jumlah tersebut tersusun, sedang yang kedua adalah bentuk khas susunan material. Dalam kasus kedua, sebagai bentuk khas – yang utuh – yang menghasilkan akibat – yang juga utuh – sebagaimana magnit, misalnya, menarik besi, meskipun dalam kasus ini sebab dan akibat secara absolut tidak tunggal. Dalam kasus sejumlah orang yang menggerakkan batu, yang ada hanyalah jumlah. Tidak benar mengatakan bahwa individu yang berulang-ulang telah melakukan dalam kasus ini tidak mempunyai akibat sama sekali; sebaliknya, setiap individu mempunyai akibat. Alasan mengapa akibat orang tunggal tidak kelihatan, ketika ia memegang batu secara terpisah adalah bahwa ketika ia meninggalkan batu tersebut, akibatnya dihancurkan dan tidak disimpan oleh batu. Jika ada cara untuk menyimpan akibat-akibat usaha-usaha sejumlah individu yang terpisah, orang yang terakhir saja yang kelihatannya menggerakkan batu tersebut persis

seperti sekelompok mereka bersama-sama. Bagaimanapun, setiap individu dalam upaya kelompok mempunyai sumbangan langsung, dan akibat tidak lain adalah jumlah sumbangan-sumbangan ini.[13)]

Wujud yang secara otentik merupakan suatu kesatuan *(al-wahid al-haqiqi)* dan tunggal *(basith)* tidak dapat menimbulkan lebih dari satu akibat.[14)] Hal itu karena dalam wujud semacam itu esensi dan sebabnya tidak dapat dibedakan dan identik, karena penyebabnya bukanlah suatu tambahan bagi esensinya. Karena itu, jika wujud semacam itu harus menghasilkan lebih dari satu akibat atau akibat tunggal yang tersusun (yang juga sama-sama menghasilkan akibat yang beragam), maka wujudnya akan berhenti menjadi utuh. Untuk menghindari dorongan keragaman ini, Shadra menunjukkan bahwa istilah-istilah seperti sebab dan, bahkan, emanasi harus tidak dipahami mengimplikasikan gagasan hubungan yang tentu melibatkan dua istilah, tetapi karena kesulitan bahasa, istilah-istilah semacam itu harus digunakan yang mendorong jenis keragaman. Akibat dalam kasus ini tidak mempunyai wujud kecuali bahwa akibat, yakni keseluruhan wujudnya, terletak dalam sebab.

Pengaruh ajaran ini sepenuhnya, didasarkan pada ajaran Shadra tentang wujud, akan terlihat dalam bab berikutnya, yang menguraikan gagasannya tentang hubungan dunia dan Tuhan. Tetapi di sini, hanya pernyataan prinsip filsafat terkenal, yakni "dari yang satu hanya satu yang dapat timbul." Ibn Sina, dalam suratnya kepada muridnya, Bahmanyar, telah mengatakan tentang masalah tersebut bahwa jika yang satu secara otentik harus menjadi sumber bagi dua entitas, A dan B, kemudian ia menjadi sumber bagi apa yang A dan apa yang bukan A, yaitu B, maka ia akan menjadi kontradiksi. Al-Razi mencoba menolak hal ini dengan mengatakan bahwa lawan "emanasi A" adalah "non-emanasi A," bukan "emanasi bukan A"; karena itu tidak ada kontradiksi dalam emanasi beragam yang timbul dari Yang Satu, yakni Tuhan. Al-Razi di sini mewakili pendirian umum kaum ortodoks yang bertentangan dengan para filosof semenjak al-Ghazali; kaum ortodoks, yakin bahwa Tuhan yang secara langsung menciptakan keragaman dunia, berulang-ulang menolak Tuhan para filosof yang hanya dapat menciptakan satu entitas. Al-Dawwani, yang berusaha mempertahankan Ibn Sina, mengatakan bahwa, dalam kasus

wujud tunggal seperti Tuhan, "emanasi bukan A" dapat direduksi ke dalam "non-emanasi A" karena yang pertama akan memperkenalkan keragaman dalam Tuhan.[15)]

B. *Ketidakmungkinan Penurunan Sebab*

Shadra membeberkan sepuluh argumen, yang secara tradisional diyakini, bagi ketidakmungkinan rangkaian sebab tak terbatas, yang sebagian di antaranya ia kritik dan tolak. Juga, sebagian argumen-argumen ini, secara khusus tidak berurusan dengan sebab-akibat, sebagaimana akan kita lihat, tetapi berusaha menunjukkan ketidakmungkinan tak terbatas yang aktual. Argumen pertama, yang disebut Shadra "argumen paling kuat," dinyatakan oleh Ibn Sina. Inti argumen ini adalah bahwa rangkaian sebab asal harus memenuhi tiga syarat: (1) sebab murni pada permulaan, (2) akibat murni di akhir, dan (3) pertengahan *(nexus)* sebab dan akibat – yakni pertengahan antara masing-masing bagian baik sebab maupun akibat – dalam pertengahan. Yang demikian itu karena menjadi sebab dan akibat adalah dua hal yang berbeda. Dengan demikian, dalam rangkaian sebab yang murni dan sempurna, kita memiliki:

Sebab..Akibat-Sebab..Akibat-Sebab..Akibat-Sebab...dst. Akibat

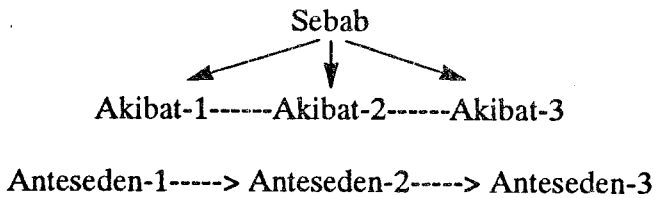
Sekarang, jika kita mengandaikan ketidakterbatasan sebab menengah, yang kita miliki hanya tengah dan akhir, bukan permulaan, yakni kita memiliki Akibat-Sebab..Akibat-Sebab..Akibat-Sebab dst. Akibat, bukan Sebab. Karena itu, tidak mungkin menempatkan rangkaian sebab yang tidak mempunyai Sebab atau sebab murni pada permulaan.[16)]

Argumen ini, bagi saya, kelihatannya benar dan membuktikan ketidakmungkinan rangkaian sebab tak terbatas. Karena, rangkaian sebab yang tak bermulaan benar-benar tak dapat dipahami, dengan demikian rangkaian yang tidak berawal tidak ada. Bahkan, rangkaian sebab yang tak berawal merupakan kontradiksi-diri, karena yang demikian itu berarti rangkaian sebab tanpa sebab. Kesulitan (atau prasangka?) yang jatuh dalam konsep rangkaian sebab yang ber-

permulaan, dalam gagasan permulaan bagi dunia, kelihatannya tidak sepenting dengan yang terlibat dalam gagasan rangkaian yang tak berpermulaan, dan jawaban atas pertanyaan, "Apa yang ada sebelum permulaan?" adalah "Tidak ada." Kant, ketika mengeritik gagasan ketidakmungkinan ketakterbatasan di masa lalu, berpendapat bahwa tidak ada kesulitan dalam memahami ketakterbatasan semacam itu, karena mungkin diyakini bahwa, tidak masalah bagaimanapun jauhnya seseorang berjalan kembali pada masa lalu, seseorang tidak akan mungkin menemukan permulaan atau sebab pertama. Jelaslah bahwa Kant memahami masa lampau berdasarkan model masa depan, karena merupakan hal yang mungkin untuk memahami bahwa, tidak masalah betapa banyak seseorang masuk ke dalam masa depan, seseorang tidak akan sampai pada yang akhir. Tetapi ada perbedaan intrinsik antara masa lampau dan masa depan, antara permulaan aktual dan akhir abadi. Masa lalu adalah aktual dan tidak ada yang aktual menjadi tak terbatas.

Namun, perlu dipahami dengan jelas pengertian yang digunakan oleh para filosof Muslim sebelum Ibn Sina mengenai argumen ini dan argumen-argumen lain yang sama. Al-Ghazali, dalam serangannya terhadap ajaran Ibn Sina tentang keabadian dunia, menegaskan bahwa para filosof dengan cara demikian masuk ke dalam ketakterbatasan aktual. Ibn Rusyd, dalam jawabannya, mengatakan bahwa tidak ada kontradiksi dalam keabadian gerak, karena bagian-bagian gerak berurutan, tidak bersamaan. Para filosof Muslim belakangan, terutama al-Suhrawardi, karenanya, berpendapat bahwa keabadian dunia dalam istilah-istilah *urutan ('ala sabil al-ta'aqub)* abadi atau tak terbatas – sebagai lawan dari ketidakterbatasan terstruktur atau *kebersamaan-tak terbatas ('ala sabil al-ijtima' wa al-tarattub)* – tidak berbahaya: apa yang tidak mungkin adalah yang terakhir. Maka mereka membedakan antara sebab riil *('illa)* dan syarat-syarat persiapannya *(al-mu'iddat):* ketakterbatasan rangkaian syarat persiapan (disebut rangkaian "horizontal") dalam waktu bukanlah tidak mungkin, jika ketakterbatasan sebab menengah (disebut "vertikal" atau rangkaian sebab) tidak mungkin, karena sebab hadir dalam akibat dan ketakterbatasan sebab, dengan demikian, timbul dalam kehadiran aktual yang tak terbatas dan terstruktur. Pembedaan ini telah ditunjukkan sebelumnya dalam bagian pertama bab ini, namun sangat mendasar bagi ajaran

tentang sebab. Hal ini, kenyataannya, merupakan hasil melapiskan Plotinus atas Aristoteles: Tuhan (atau Akal Aktif) adalah satu-satunya sebab sebenarnya, semua anteseden temporal hanya syarat-syarat persiapan. Tetapi jelaslah bahwa kesulitan tersebut masih ada, karena sebab telah hadir dengan semua anteseden, yang kemudian menjadi bagian dari sebab untuk menciptakan akibat kemudian:

Anteseden-1-----> Anteseden-2-----> Anteseden-3

Karena itu, ketakterbatasan anteseden menjadi ketakterbatasan sebab. Kebingungan ini tersebar dalam pembahasan mereka mengenai sebab.

Argumen kedua untuk menolak ketakterbatasan rangkaian sebab adalah argumen korespondensi *(burhan al-tathbiq),* yang banyak dibahas dan dielaborasi oleh para filosof Muslim belakangan. Argumen ini menegaskan jika kita mempunyai rangkaian yang tak terbatas yang diandaikan, kita dapat menemukan rangkaian lain dengan membaca satu istilah darinya, dari sisi keterbatasannya (yakni, hadir), sehingga rangkaian kedua ini lebih pendek dengan satu istilah mengenai sisi yang terbatas. Sekarang, jika kita membandingkan dua rangkaian tersebut, istilah demi istilah, kita menemukan bahwa keduanya tidak sama karena rangkaian yang satu lebih pendek karena satu istilah dan karenanya terbatas. Rangkaian tak terbatas dengan dugaan, karenanya, lebih besar dari yang lain hanya karena satu istilah, dan dengan demikian juga terbatas, karena yang terbatas ditambahkan ke yang terbatas lainnya hanya menghasilkan yang terbatas. Lawan-lawannya berpendirian bahwa hal itu tidak benar, karena kedua rangkaian tersebut tidak terbatas berdasarkan sisi yang tak terbatas dan karenanya sama, perbedaan terbatas pada sisi yang terbatas saja, persis seperti kegandaan puluhan yang tak terbatas dengan kegandaan satuan yang tak terbatas, meskipun rangkaian puluhan yang terbatas sepuluh kali lebih pendek ketimbang kesamaan secara numerik dan rangkaian satuan terbatas.

Terhadap keberatan ini Shadra menjawab bahwa korespondensi satu-satu tidak dapat dilakukan dalam rangkaian angka karena, sejauh para teolog diperhatikan, mereka tidak meyakini realitas mereka dan, sebagaimana menurut para filosof, korespondensi dapat menjadi efektif hanya dalam rangkaian yang istilah-istilahnya tidak hanya eksistensial, tetapi bersama dan juga terstruktur (sebagaimana dalam rangkaian sebab-akibat), jika angka di luar perhatian, karena mereka tidak ada secara bersamaan tetapi *berurutan* sebagaimana gerak langit, sedang dalam kasus jiwa-jiwa yang tidak terwujud, struktur tidak ada. Alasan mengapa korespondensi tidak efektif dalam sesuatu yang tidak ada atau dalam sesuatu yang tidak terstruktur oleh hubungan intrinsik antara mereka adalah karena korespondensi-korespondensi ini hanya menjadi kerja mental, dan masing-masing istilah dalam satu dari dua rangkaian secara eksplisit dihubungkan dengan satu dalam rangkaian yang lain; tetapi jelaslah bahwa pikiran tidak dapat memahami rangkaian tak terbatas dengan cara demikian. Dalam rangkaian eksistensial, seperti gerak-gerak langit dan rangkaian terstruktur secara kausal, sebagaimana para teolog berpendapat, atau hanya dalam yang terakhir sebagaimana para filosof berpendapat (di sini Shadra sependapat dengan para filosof, bukan dengan para teolog) – pikiran tidak harus melakukan kerja korespondensi yang rinci dan operasi istilah per istilah, sebagaimana ia melakukan hal itu dalam rangkaian konseptual atau imajiner murni, karena rangkaian ini aktual. Hal itu hanya seperti kita memiliki tali yang bagian-bagiannya terkait dan berdampingan dan kita ingin menarik seluruh tali ke arah kita; ini dapat dilakukan hanya dengan menarik ujung yang lebih dekat dengan kita dan, dengan cara demikian, seluruh tali akan tertarik: kita tidak, harus menarik masing-masing bagian tali. Tetapi jika tali tersebut dalam berbagai spesies, kerja demikian itu tidak dapat dilakukan.[17]

Shadra juga mengeritik para filosof, dalam hubungan ini, atas keyakinan mereka terhadap ketakterbatasan jiwa-jiwa yang tidak mewujud yang menegaskan bahwa yang satu dapat menimbulkan satu struktur dalam diri mereka dengan mengangkakan mereka seperti satu, dua, tiga *ad infinitum,* dan dengan demikian ketakterbatasan yang aktual dan terstruktur timbul.[18] Al-Sabzawari menolak kritik ini, dengan mengatakan bahwa struktur ini akan menjadi ekstrinsik,

bukan intrinsik, bagi jiwa-jiwa tersebut,[19] tetapi menurut pikiran saya salah tanggap, karena struktur, meskipun ekstrinsik bagi jiwa-jiwa, akan menjadi intrinsik bagi rangkaian yang diangkakan sehingga menimbulkan – jumlah aktual tak terbatas – dan secara tidak langsung akan mempengaruhi jiwa-jiwa juga. Namun, Shadra tentu berada dalam kontradiksi dengan dirinya, karena ia menegaskan bahwa ketakterbatasan aktual tidak mungkin hanya dalam sesuatu yang menempati ruang dan yang keluar dari sini bukan hanya intelek, tetapi, bahkan, jiwa-jiwa imajinatif karena imajinasi tidak menempati ruang.[20]

Contoh Shadra mengenai tali dapat juga dianggap sebagai kritik yang implisit terhadap gurunya yang menolak kekuatan argumen korespondensi, atas dasar bahwa perbedaan antara dua rangkaian ada pada sisi keterbatasan, dan tidak jadi soal sejauh mana pikiran menariknya kembali, ia akan tetap dalam istilah-istilah menengah dan tidak pernah mencapai titik ketakterbatasan.[21] Apa yang ditunjukkan secara mencolok oleh contoh Shadra tentang tali adalah rangkaian tidak dapat menjadi tak terbatas karena ia aktual, yakni secara aktual dan kausal terstruktur. Shadra juga berusaha mendukung pendapat ini dengan argumen dari al-Thusi,[22] di mana yang disebut terakhir ini kelihatannya menyusun gaya argumen yang sama dengan Ibn Sina yang telah dinyatakan sebelumnya, yang bertujuan menghindari kerja mental mengenai korespondensi yang rinci, setiap yang mungkin adalah anteseden dan pengganti. Tetapi jika kita memperhatikan semua anteseden dan pengganti dengan melihat ke belakang dari sekarang, kita akan menemukan bahwa anteseden melampaui pengganti sendiri dalam sisi ketakterbatasan yang diperselisihkan. Karena itu, kedua rangkaian tersebut terbatas. Jelaslah bahwa yang demikian itu dapat terjadi hanya jika pengganti yang hadir tidak diperhitungkan; jika tidak demikian, mereka sama. Al-Sabzawari juga mengeritik argumen ini atas dasar bahwa masalah yang dibahas adalah rangkaian *vertikal sebab,* sedang masalah argumen ini hanya rangkaian *horizontal.*[23]

Argumen ketiga didasarkan pada kepastian dan kemungkinan, dan menegaskan jika ada rangkaian sebab dan akibat yang tak terbatas, maka semuanya, dianggap sebagai suatu kumpulan, membentuk satu kemungkinan tunggal yang pasti memerlukan sebab. Jika

sebab ini juga mungkin, maka ia hanya menjadi bagian dari keseluruhan jumlah. Tetapi, jika ia pasti, maka ia membuktikan keterbatasan seluruh rangkaian yang mungkin di mana sebab yang pasti berada di luar dan ia akan menjadi sebab yang pasti dan cukup. Ada keberatan yang menentang argumen ini. Keberatan tersebut mempertanyakan mengapa, jika sebab yang dimaksudkan adalah sebab yang mencukupi dan sempurna, sebab rangkaian tidak dapat menyebabkan dirinya dan tetap mungkin, padahal ia bergantung pada bagian-bagiannya untuk menyebabkan keseluruhan? Kedua, jika yang dimaksud dengan sebab adalah sebab efisien, mengapa satu istilah di dalamnya tidak dapat menyebabkan keseluruhan, atau, kita dapat mengandaikan jumlah tak terbatas rangkaian sebab yang masing-masing bertindak atas yang lain. Atau, jika keseluruhan rangkaian harus dihubungkan dengan wujud yang pasti, masih tetap mungkin untuk berpendapat bahwa rangkaian hal yang mungkin adalah tak terbatas tetapi ia dihubungkan dengan sebab yang pasti di luarnya. Pernyataan yang terakhir ini, tentu, menyerahkan argumen asli pada sebab yang pasti, tetapi jawaban atas bagian pertama, yakni mengapa rangkaian tidak dapat menyebabkan dirinya dan tetap mungkin, adalah bahwa argumen tersebut mengandaikan rangkaian sebagai mungkin dan, karenanya, ia tidak dapat menjadi *sebab yang mencukupi*, padahal sebab yang mencukupi berada di luarnya.

Tetapi filosof kita ini menolak argumen partikular ini dari kemungkinan. Shadra, yang tidak meyakini realitas keseluruhan melebihi dan melampaui bagian-bagian kecuali jika keseluruhan sebagai kesatuan organik seperti binatang atau manusia – dalam kasus mana keseluruhan dikaruniai bentuk khusus – menemukan kesulitan khusus dalam argumen ini, sejauh argumen ini menganggap rangkaian hal yang mungkin sebagai keseluruhan yang tersusun atau majemuk. Kesulitan tersebut adalah jika sebab adalah sebab keseluruhan, maka beberapa yang disebut keseluruhan menjadi wujud hanya secara gradual, berkat urutan bagian-bagian – seperti sepotong kayu yang dijadikan rumah oleh seorang tukang kayu, atau bahkan, proses dunia. Sekarang, jika sebab tidak ada ketika sebab pertama menjadi ada, maka – karena sebab secara langsung merupakan sebab keseluruhan – akibat, yakni bagian pertama, mendahului sebabnya atau ada kesenjangan antara sebab dan akibatnya, yakni bagian-bagian akibat

yang belakangan. Atau, kita katakan bahwa masing-masing bagian keseluruhan menjadi ada melalui suatu bagian sebab. Yang demikian itu tentu membuat sebab sebagai keseluruhan yan tersusun, demikian juga akibat. Ini akan merusak kecukupan sebab yang diandaikan – meskipun ia telah diandaikan ada di luar rangkaian hal yang mungkin sebagai akibatnya – karena ia menjadi bergantung pada bagian-bagiannya. Dalam kasus tersebut, rangkaian hal yang mungkin seperti juga sebab sendiri, yakni beberapa bagiannya bisa jadi menyebabkan keseluruhan, karena kita tidak lagi membicarakan tentang sebab absolut dan mencukupi.[24]

Shadra kemudian menyerang keras pandangan bahwa keseluruhan yang dibayangkan oleh pikiran menjadi keseluruhan yang riil, karena keseluruhan yang riil mengimplikasikan kesatuan yang riil dan kesatuan dan wujud adalah sama *(musawiq)*. Tetapi karena wujud selalu individual, demikian juga kesatuan. Keseluruhan yang palsu atau subyektif, karenanya, tidak mempunyai wujud. Ini karena keyakinan mereka kepada realitas keseluruhan subyektif semacam itu, yang para filosof belakangan tergiring untuk berpendapat bahwa sesuatu dapat menyebabkan dirinya sendiri. Hal itu juga karena mereka yakin bahwa keseluruhan yang tersusun dari Wujud Yang Pasti (Niscaya) dan wujud yang mungkin adalah keseluruhan yang riil dan karena Wujud Yang Pasti menyebabkan dirinya, maka mereka berkeyakinan bahwa keseluruhan ini juga menyebabkan dirinya.[25] Ide ini akan dibahas lagi dalam Bagian II, Bab I dalam kaitannya dengan kritik Shadra terhadap argumen yang sama untuk membuktikan wujud Tuhan. Di sini dapat ditunjukkan bahwa dalam filsafat Barat modern pandangan yang sama tentang saling ketergantungan sebab dan akibat, dipandang sebagai "peristiwa-peristiwa", dan wujud diyakini dengan gagasan substansi yang diyakini. Berdasarkan teori ini, keseluruhan proses dunia dapat dipandang sebagai rangkaian peristiwa yang terjadi dan diyakini sama dengan substansi yang terus-menerus. Ini menggantikan gagasan yang berbeda dan berlainan yang masing-masing bertindak atas yang lain melalui sebab. Namun, kesatuan semacam itu, menurut Shadra, benar-benar subyektif.

Argumen keempat, kelima, keenam dan ketujuh[26] muncul sebagai varian dari argumen kedua yang telah disebutkan di atas (yakni, yang didasarkan pada korespondensi) dan usaha menegaskan dengan cara-

cara yang lain bahwa, menghubungkan dengan akibat murni yang terakhir, harus ada sebab murni pada permulaan atau bahwa rangkaian dapat dibagi-bagi sehingga hasil dari dua bagian yang terbatas harus juga terbatas. Inilah masalah-masalah keberatan-keberatan yang sama sebagaimana bukti kedua telah dibahas sebelumnya. Argumen kesepuluh kelihatannya sebagai argumen yang paling lemah. Argumen ini menegaskan bahwa rangkaian keseluruhan tak terbatas adalah ganjil atau genap, bahwa yang ganjil kurang satu dari yang genap yang melebihinya dan yang genap kurang dari yang ganjil yang melebihinya. Tetapi jumlah yang dapat disifati dengan kurang karena satu istilah benar-benar terbatas; karena itu rangkaian adalah terbatas. Atau dapat dikatakan bahwa jumlah tertentu dapat ditingkatkan atau diturunkan dengan satu dan, dengan demikian, menjadi terbatas. Bukti ini benar-benar ditolak berdasarkan keberatan-keberatan yang dengan jelas terlihat dalam argumen kedua di atas.[27]

Bukti kedelapan dapat disebut bukti "data-kasar." Bukti ini menegaskan bahwa jika tidak ada sebab yang tak disebabkan pada permulaan, keseluruhan rangkaian menjadi hampa dan tidak ada, sebagaimana jika tidak ada batu pertama, yang berperan sebagai data-kasar atau dukungan akhir bagi semua batu yang di atasnya, maka rangkaian batu tersebut tidak mungkin.[28] Argumen ini benar dan esensinya sama dengan argumen Ibn Sina yang diberikan di atas sebagai argumen pertama. Akhirnya, argumen yang sama dikutip oleh Shadra dari al-Farabi, yakni bukti kesembilan yang menegaskan, jika masing-masing istilah dalam rangkaian yang diandaikan tak terbatas, ia tidak dapat menjadi wujud jika tidak ada satu yang mendahului, maka seluruh rangkaian tidak mungkin menjadi wujud. Karena itu, kita harus mengandaikan istilah pertama yang tidak bergantung pada istilah lain yang mendahului, *untuk membuat rangkaian tersebut mungkin.*[29]

Perlu dicatat bahwa kedua argumen ini dan tujuan Ibn Sina menegaskan bahwa tanpa sebab pertama, rangkaian yang terstruktur secara sebab-akibat *tidak dapat berawal,* dan karenanya *tidak dapat menjadi wujud.* Ini berbeda dari argumen yang didasarkan pada ketidakmungkinan ketakterbatasan tunggal (bukan sebab) – sebagaimana kasus gerak yang tak terbatas – misalnya, setiap rangkaian dapat dibagi ke dalam dua bagian atau ia harus menjadi genap atau

ganjil, yang sebelumnya telah kita sifati sebagai diragukan dan kritik Ibn Rusyd kelihatannya sangat efektif.[30] Tetapi ada versi lain argumen ini yang lebih kuat yang diberikan oleh Van den Bargh[31] dan secara langsung didasarkan pada al-Ghazali, tetapi secara tidak langsung pada John Philoponus – seperti kebanyakan di argumen-argumen ini – yakni, jika kita mengasumsikan rangkaian tak terbatas pada masa lalu, masa sekarang menjadi tidak mungkin karena, untuk mencapai masa kini – atau, bahkan titik tertentu dalam rangkaian – suatu ketakterbatasan aktual akan terlewati, yang itu tidak mungkin. Ibn Rusyd mengeritik argumen ini dengan mengatakan jika argumen tersebut secara sewenang-wenang mengasumikan suatu akhiran bagi rangkaian pada masa kini atau pada waktu tertentu, sedang apa yang tak mempunyai permulaan tidak dapat mempunyai akhir apapun. Tetapi kritik Ibn Rusyd tidak efektif, menurut pendapat saya, bukan sepenuhnya karena, seperti dikatakan Van der Bergh, ada waktu-waktu yang terbatas juga yang tak terbatas, tetapi karena titik sebenarnya yang diperselisihkan adalah lain, sisi tak terbatas pada masa lalu, dan sisi tersebut, sebagai yang lampau dan, dengan demikian, aktual, harus menjadi terbatas. Shadra juga menyebutkan argumen ini dalam *Asfar,* I, 3 (hlm. 153, baris 2-3), tetapi jawabannya di situ sangat lemah, karena seperti argumen Aristoteles yang dinyatakan kembali Ibn Rusyd dengan pengaruh Neoplatonisme, para filosof Muslim seperti al-Suhrawardi dan Shadra meyakini bahwa, jika sebab vertikal, rangkaian sebab Akal yang berakhir pada Tuhan harus terbatas, sebab horizontal, yaitu rangkaian temporal yang bisa jadi tak terbatas karena ia bukan sebab-akibat dan hanya melibatkan suatu urutan temporal. Tetapi, sebagaimana telah ditunjukkan sebelumnya dalam bab ini, sebab vertikal tidak berjalan dalam sesuatu yang vakum dan kemudian menimbulkan istilah-istilah rangkaian lagi *(de novo),* dan itulah sebabnya mengapa para filosof ini menganggap rangkaian temporal yang mendahului sebagai *syarat-syarat.* Karena itu, syarat-syarat ini, sejauh mereka relevan, dan menjadi bagian sebab ini, tidak dapat dianggap sebagai urutan temporal semata, tetapi secara kausal menjadi terstruktur. Dengan demikian, mereka tidak dapat menjadi tak terbatas.

Akhirnya, tegas Shadra, semua argumen efektif yang menentang ketakterbatasan hanya dapat diterapkan pada rangkaian menaik, yakni

rangkaian ke belakang, dan hanya menegaskan harus ada sebab pertama yang tidak disebabkan. Mereka tidak dapat diterapkan pada rangkaian menurun, yakni rangkaian ke depan. Dengan kata lain, mereka hanya menegaskan keterbatasan sebab, bukan akibat. Yang demikian itu karena sebab bertindak secara intrinsik dan berbeda dari akibat, karena sebab harus ada jika rangkaian berawal, tetapi tidak sebaliknya, sehingga dalam akibat terakhir semua sebab yang mendahului (1) ada, (2) ada secara bersamaan atau seketika, dan (3) ada dalam kondisi yang secara kausal terstruktur. Hubungan ketiga faktor inilah yang melarang adanya ketakterbatasan sebab-sebab. Tetapi tidak demikian halnya dengan akibat-akibat. Dengan kata lain, hubungan sebab-akibat adalah hubungan asimetris. Shadra menegaskan pandangan ini dari gurunya Mir Damad dengan persetujuan secara diam-diam.[32)] Al-Sabzawari menolak pandangan ini atas dasar bahwa karena pembahasan di sini mengenai sebab-sebab vertikal, bukan syarat-syarat horizontal, akibat-akibat juga harus menjadi terbatas dan ia menuduh Shadra "secara diam-diam" sepakat dengan pandangan gurunya yang "bisa jadi karena menghormatinya."[33)] Sebagaimana telah kita tunjukkan, bahwa Shadra kelihatannya sama-sama memiliki pandangan ini dengan gurunya, meskipun tidak jelas apakah ia hanya memikirkan rangkaian vertikal semata ataukah syarat-syarat temporal. Sebagaimana telah kita lihat sebelumnya dalam pembahasan ini, tidak hanya terjadi kebingungan yang terus-menerus antara dua hal, tetapi juga pembedaan tidak dapat dipegang dalam analisis terakhir. Kita telah melihat Shadra mengutip argumen al-Thusi dengan persetujuan panjang lebar *(in extenso)* menentang ketakterbatasan *sebab temporal pada masa lalu.* Jika gagasan sebab vertikal dilekatkan secara kaku, maka tidak ada rangkaian sebab tetapi hanya satu Sebab, Tuhan dan, karena Tuhan, keseluruhan realitas dengan seketika mengikuti-Nya sebagai akibat-akibat-Nya – tidak hanya Akal transendental, sebagaimana dikemukakan al-Suhrawardi – tetapi juga seluruh rangkaian temporal. □

CATATAN

1. *Asfar*, I, 2, hlm. 131, baris 21-22.
2. *Ibid.*, hlm. 131, baris terakhir-hlm. 132, baris 9; lihat juga komentar al-Sabzawari No. 2 pada hlm. 132.
3. *Ibid.*, hlm. 132, baris 9-hlm. 134, baris 6.
4. *Opera Metaphysica,* Vol. I, Istanbul, 1945, hlm. 435, baris terakhir dst.
5. *Asfar,* I, 2, hlm. 134, baris 9 dst., hlm. 260, baris 4 dst.
6. *Ibid.*, hlm. 134, baris 7-hlm. 135, baris 8.
7. *Ibid.*, hlm. 135, baris 9 dst. dan catatan al-Sabzawari pada halaman yang sama.
8. *Ibid.*, hlm. 136, baris 2-12.
9. *Ibid.*, hlm. 136, baris 13 dst.
10. *Ibid.*, hlm. 137, baris 7-hlm. 138, baris 17.
11. *Ibid.*, hlm. 202, baris 1-hlm. 204, baris 7.
12. Ini merupakan tema dasar Shadra; lihat Bab I dan IV Bagian ini; tetapi untuk ambiguitas mengenai masalah ini lihat *Pendahuluan* dan bagian terakhir Bab IV.
13. *Asfar,* I, 2, hlm. 194, baris 17-hlm. 201, terakhir.
14. *Ibid.*, hlm. 204, baris 11-hlm. 205, baris 9; juga *Asfar,* I, 1, hlm. 80, baris 3-hlm. 81, baris 2; lihat juga bab berikut ini, Sub B.
15. *Asfar,* I, 2, hlm. 206, baris 10-hlm. 207, baris 20; lihat juga kritik Shadra terhadap al-Razi pada hlm. 207, baris 7-14 dan empat kritiknya terhadap al-Dawwani, hlm. 207, baris 15 dst. Nampak bagi saya, bahwa kritiknya yang pertama terhadap al-Dawwani, yang menegaskan bahwa yang demikian itu bukan merupakan syarat kontradiksi sehingga subyek menjadi kesatuan riil, bertentangan dengan kritiknya terhadap al-Razi sebelumnya.
16. *Ibid.*, hlm. 144, baris 4-hlm. 145, baris 4.
17. *Ibid.*, hlm. 145, baris 5-hlm. 149, baris 14.
18. *Ibid.*, hlm. 152, paragraf pertama.
19. *Ibid.*, catatan 1 al-Sabzawari pada hlm. 152.
20. Lihat Bagian III, Bab III, terutama Sub B mengenai "Imajinasi"; juga Bab V bagian ini, catatan 71 berikutnya.
21. *Asfar,* I, 2, hlm. 148, catatan 1.

22. *Ibid.*, hlm. 149, baris 15 dst.

23. *Ibid.*, hlm. 151, catatan 1; dalam catatannya pada hlm. 149, al-Sabzawari memberikan kepercayaan kepada bukti kaum teolog mengenai keterbatasan rangkaian masa lalu – bahkan, ia menganggapnya sebagai "bukti yang paling tepat" bagi tesisnya – atas dasar karena masing-masing peristiwa dalam rangkaian ini secara temporal berawal, maka keseluruhan rangkaian harus juga berawal.

24. *Ibid.*, hlm. 152, baris 8-hlm. 156, baris 15.

25. *Ibid.*, hlm. 157, baris 15-hlm. 159, baris 12.

26. *Ibid.*, hlm. 162, baris 2-hlm. 165, baris 14.

27. *Ibid.*, hlm. 166, baris 12-hlm. 167, baris 7.

28. *Ibid.*, hlm. 165, baris 15-hlm. 166, baris 6.

29. *Ibid.*, hlm. 166, baris 7-11.

30. Lihat hlm. 25 sebelumnya, baris ketiga dari bawah; juga Van den Bergh, *op. cit.*, Vol. I, hlm. 8, baris 12 dst.

31. Van den Bergh, *op. cit.*, *Pendahuluan*, hlm. xix, baris 28 dst.

32. *Asfar*, I, 2, hlm. 169, baris 7, yaitu akhir pernyataan-pernyataan awal pada hlm. 167, hlm. 8.

33. *Ibid.*, hlm. 168, catatan 3.

Bab IV
SEBAB II: HUBUNGAN TUHAN DENGAN DUNIA

A. *Sebab Efisien dan Sebab Terakhir*

Aristoteles telah menggambarkan Tuhan sebagai sebab efisien dan sebab terakhir alam semesta: Ia sebagai sebab efisien, karena Ia adalah Penggerak Pertama dan meletakkan seluruh alam semesta atau, lebih jauh, materi pertama dalam gerak, dan Ia sebagai sebab terakhir karena tujuan dan maksud gerak Alam semesta juga Tuhan. Namun, Tuhan tidak menjadikan alam semesta sebagai sebab-sebab alami lain yang menjadi obyek-obyeknya, yakni dengan "mendorong dari belakang," sebagaimana hal itu terjadi, tetapi dengan "menarik," karena Tuhan mengerahkan suatu daya tarik atas alam semesta yang dengan begitu ia mulai bergerak: Ia menggerakkan alam semesta sebagaimana yang dicintai menggerakkan yang mencintai. Para filosof Muslim, seperti al-Farabi dan Ibn Sina, tidak menggunakan istilah "Penggerak Pertama" bagi Tuhan, tetapi mereka menggunakan istilah "Sebab Pertama" yang bukan Aristotelian atau Neoplatonik, sebaliknya suatu kombinasi dari keduanya, karena hal itu lebih dekat dengan konsepsi Islam mengenai Tuhan. Tetapi para filosof Muslim menggunakan istilah"sebab" atau "sebab efisien" *(af'il)* terhadap Tuhan dan sebab-sebab temporal atau alami lain. Namun, gambaran ini menjadi lebih rumit karena ajaran wujud yang dikemukakan secara eksplisit oleh Ibn Sina, meskipun secara implisit ada dalam al-Farabi. Menurut ajaran ini, materi dan bentuk saja tidak dapat menjelaskan wujud yang menjadi faktor ketiga yang memancar dari Tuhan, sumber segala wujud.

Dalam perkembangannya lebih jauh mengenai ajaran ini, terutama dalam mistik Ibn 'Arabi dan al-Suhrawardi, "sebab efisien" dinaikkan dari garis horizontal temporal yang oleh para naturalis disebut "sebab" dan dimasukkan ke dalam garis vertikal sebab-sebab,

Tuhan dan Akal, sebagaimana telah kita tunjukkan sebelumnya. Shadra mengambil alih ajaran ini dan mengelaborasinya: apa yang disebut sebab-sebab alami temporal bukanlah sebab sebenarnya tetapi hanya syarat-syarat persiapan, karena mereka hanya menyebabkan gerak atau perubahan dan tidak memberikan wujud bagi akibat yang berasal dari Tuhan. Sebab yang benar tidak hanya memberikan wujud bagi akibat-akibatnya tetapi juga memberikan kontinuitas, sehingga menjadi tidak dapat dipahami jika suatu akibat harus berakhir tanpa sebabnya. Dengan demikian, akibat mempunyai wujudnya hanya dalam sebab, bukan di luarnya, karena sebab harus "hadir dengan" *(ma'a)* akibat sepanjang wujud yang disebut terakhir ini. Jika suatu bangunan dapat menghidupkan aktivitas pembangunnya, ini menunjukkan bahwa pembangunan bukanlah sebab bangunan, tetapi hanya bertanggungjawab atas gerak bahan-bahan bangunan yang dengan begitu bahan-bahan ini tersusun dalam posisi tertentu; jika keturunan dapat melampaui orang tuanya, yang demikian itu karena yang terakhir bukan sebab sebenarnya yang pertama – yakni Tuhan, Pemberi wujud – tetapi hanya sebagai penanggung jawab atas gerak air mani pada tempat tertentu, di mana air mani kemudian berubah dan tumbuh dengan bahan-bahan lain.[1)]

Berdasarkan penjelasan ini, sebab atau agen sebenarnya yang menciptakan alam semesta adalah Tuhan. Tetapi, jika kita mengklasifikasi semua agen temporal sebagai para pelaku, karena mereka menciptakan gerak, maka para pelaku itu ada enam jenis. Jenis pertama adalah yang bertindak secara alami, seperti api membakar atau batu bergerak ke bawah dengan daya atau kecenderungan alaminya. Jenis kedua adalah yang bertindak karena keterpaksaan, seperti ketika batu dilemparkan ke atas bertentangan dengan kecenderungan alaminya. Jenis pelaku ketiga adalah yang bertindak karena daya tarik dari luar meskipun wataknya untuk bertindak bebas, sebagai contoh, manusia bisa jadi melakukan sesuatu karena daya tarik dari luar seperti ancaman atau ketika ia terlempar ke dalam air yang bertentangan dengan kehendaknya oleh daya fisik semata. Karakteristik ketiga kategori ini adalah pelaku bertindak tanpa pilihan, apakah karena ketiadaan pilihan sebagaimana dalam obyek-obyek fisik, ataukah karena ketiadaan tindakan memilih sebagaimana manusia karena daya tarik eksternal.

Kategori keempat adalah tindakan manusia yang disifati oleh pilihan dan kemauan bebas. Tindakan-tindakan semacam itu didahului oleh keinginan sebagai hasil pengetahuan atau imajinasi yang dibarengi dengan hasrat atau nafsu. Dalam kasus-kasus semacam itu, yang merupakan bidang tindakan manusia yang khas, hubungan antara daya dasar bagi tindakan sama-sama dihubungkan dengan tindakan dan bukan tindakan jika kita mengesampingkan faktor pengetahuan-hasrat. Sekarang Shadra menganggap bahwa tindakan-tindakan semacam itu, meskipun benar-benar bebas, dalam arti ketiga kategori tindakan sebelumnya tidak bebas, tetap berada di bawah daya tarik jika kita mempertimbangkan faktor-faktor lain seperti motivasi yang kuat atau sebab-sebab lain yang melampaui kontrol agen. Ia menciptakan kembali argumen klasik sesuai dengan determinisme metafisis-psikologis: karena setiap keinginan merupakan pertumbuhan temporal *(hadits)*, ia harus mempunyai sebab. Sebabnya apakah kemauan lain dan seterusnya hingga timbul suatu penurunan yang tak terbatas, ataukah bukan kemauan. Dalam kasus yang terakhir, determinisme dengan jelas ditentukan, dan Shadra menegaskan, seperti Stoic, bahwa kehendak manusia pada dasarnya ditentukan oleh kehendak Tuhan universal yang azali.[2] Argumen yang sama diformulasikan kembali pada masa modern oleh mereka yang berpegang pada determinisme fisik atau psiko-fisik (dalam istilah-istilah kecenderungan dan lingkungan fisik, yakni dorongan). Tetapi, sebagaimana akan dikemukakan Shadra dalam Bagian II, Bab III, ketika membahas kehendak bebas, jika hal ini merupakan determinisme, ini juga berarti makna kehendak bebas manusia, karena kehendak bebas tidak berarti kehendak bebas dalam kevakuman tetapi dalam konteks, dan mereka yang berkehendak bebas yang menolak konteks ini melakukan hal-hal yang sepele. (Manusia, tentu, dapat mengubah konteks ini – ia dapat mengubah dorongan fisik, yakni lingkungannya dan, bahkan lebih jauh,kecenderungan-kecenderungannya – tetapi ini hanya berarti ia menciptakan konteks baru, seperangkat batasan-batasan baru bagi tindakan-tindakannya). Kebebasan manusia tidak mempunyai makna lain – karena ia berada dalam situasi manusia yang ia akan menjadi bebas dalam konteks yang membatasi – tetapi yang demikian itu tidak berarti bahwa manusia tidak bebas atau kebebasan ini lucu atau tidak bermakna. Suatu hal yang lucu dan tidak

bermakna menuntut atau berusaha memenuhi jenis lain kebebasan bagi manusia.

Jenis tindakan kelima dan keenam berbeda dari yang keempat dalam arti mereka bukan merupakan hasil pilihan yang disengaja dan penolakan yang disadari terhadap satu alternatif karena yang lain. Karena itu, dalam kasus ini tidak ada keinginan atau hasrat yang disadari tetapi tindakan-tindakan yang terjadi secara langsung dari pengetahuan. Tetapi tindakan-tindakan tersebut bukan tidak sukarela atau akibat daya tarik, sebaliknya benar-benar bebas dalam arti mereka muncul bersamaan dengan garis tunggal tanpa kesukaran dari watak agen yang bebas. Jenis tindakan ini merupakan ciri tertinggi tindakan Tuhan, tetapi pada tingkat manusia seseorang dapat memahami, misalnya, tindakan orang baik yang melakukan hal-hal yang baik karena wataknya, bukan karena ia tidak memiliki pilihan, tetapi *seolah-olah* ia tidak mempunyai pilihan. Tetapi masih ada perbedaan antara dua kategori ini sendiri. Jenis tindakan pertama timbul dari agen bebas melalui "pemeliharaan" *('inayah)* dan hasilnya berarti di luar agen. Pada tingkat manusia yang tidak sempurna, kita dapat mengilustrasikannya dengan contoh manusia yang berdiri di atas tembok, tetapi hanya gagasan atau rasa takut akan jatuh membuatnya secara aktual jatuh.[3] Contoh ini diberikan oleh Ibn Sina untuk mengilustrasikan pengaruh jiwa terhadap badan dan mengekspresikan konsepsi Stoic mengenai "simpati" badan-jiwa, di mana ketika suatu peristiwa terjadi dalam satu substansi, perubahan yang berkaitan terjadi dalam substansi lain, bukan karena sebab mekanis tetapi karena respon "simpatetis."[4] Tetapi dalam konteks sekarang, contoh Shadra tidak bagus karena, seperti ditunjukkan oleh al-Thabathaba'i, orang yang jatuh dari tembok juga melakukan kehendak untuk tidak jatuh, tetapi imajinasi dan rasa takutnya membanjiri dan menekan kehendak tersebut. Lebih jauh, apa yang tidak dikatakan al-Thabathaba'i, "pemeliharaan" atau *'inayah* adalah aktif, sedang contoh yang diberikan di sini rasa takut yang pasif. Shadra juga memberikan contoh lain dari pengalaman manusia, yang juga "simpati," yaitu, jika seseorang membayangkan sesuatu yang sangat asam, lidahnya mulai membayangkan air.

Tetapi contoh-contoh ini diambil dari pengalaman manusia yang tidak sempurna. *'Inayah* Tuhan sempurna dan muncul dari pe-

ngetahuan-Nya yang murni. Itulah sebabnya mengapa Shadra, mengikuti al-Suhrawardi, menggantikan *'inayah* dengan konsep lain, *ridha,* atau persetujuan yang tulus (tetapi bukan keinginan) dan kenikmatan yang baik. Begitu juga, perkiraan manusia terhadap *ridha* ini adalah ketika pikiran, ketika melaksanakan aktivitas berpikir, menciptakan gagasan dan pemikiran-pemikiran secara sukarela bahkan tanpa kehendak dalam arti merenungkan alternatif-alternatif: pikiran terus menciptakan gagasan dan aktivitasnya ini lebih mendekati aktivitas Tuhan. Tetapi ini juga contoh yang relatif tidak sempurna, karena jiwa dan gagasannya disifati oleh satu jenis dualitas. Tuhan dan pengetahuan-Nya, sebagaimana akan segera kita lihat dalam pembahasan berikut, dan secara lebih lengkap dalam Bab II Bagian II, bukanlah dua hal dalam pengertian tertentu, kecuali dalam konsepsi kita mengenai-Nya. Sebaliknya, Tuhan, dengan wujud-Nya semata, menciptakan sistem wujud yang ideal – yang dapat kita sebut pikiran-Nya atau kandungan pikiran-Nya – dan kandungan pikiran-Nya, dengan segala keberadaannya, menciptakan alam semesta tanpa ada faktor kedua atau perubahan dalam wujud-Nya yang murni dan absolut.[5]

Berdasarkan realitas transenden dan absolut prinsip penciptaan tertinggi dan bebas sebagai sebab, dunia *dalam dirinya* tidak mempunyai realitas sama sekali, terlepas dari Sebab-nya, dan Shadra mengecam kaum materialis naturalis yang berpendapat bahwa dunia ada dengan sendirinya dan tidak memerlukan sebab. Sebaliknya, berdasarkan penangkapan yang sangat kuat *(titanik)* sebab atas akibat, akibat dapat memiliki wujudnya hanya dalam sebab, bukan di luarnya.[6] Shadra juga mengecam Ibn Sina dan para filosof Peripatetik Muslim lain yang berpendapat bahwa akibat memerlukan sebab demi wujudnya, tetapi kemudian memperoleh realitas tersendiri.[7] Bagi Shadra, dunia hanya riil jika dihubungkan dengan Tuhan; jika tidak dihubungkan, ia tidak mempunyai wujud apa-apa. Bahkan, dunia tidak hanya *dihubungkan,* ia adalah *hubungan murni* atau manifestasi, sebagaimana telah kita katakan dalam Bab I bagian ini. Karena itu, ia menggambarkan hubungan dunia dengan Tuhan, bukan seperti bangunan yang dihubungkan dengan pembangunannya atau seperti tulisan yang dihubungkan dengan penulisnya, tetapi sebagai ucapan *(kalam)* yang dihubungkan dengan pembicaraannya; sesaat saja pembicara berhenti berbicara, ucapan pun berakhir.[8]

Bahkan, dengan kukuh Shadra menolak bahwa, berdasarkan pandangan yang baru saja dinyatakan, instrumentalitas hal-hal mungkin vertikal – Akal – dalam sebab harus ditolak. Ia mengecam pandangan bahwa tidak ada hal yang mungkin, apakah sebagai Akal atau badan, yang dapat menyebabkan wujud, karena mereka adalah mungkin dan yang mungkin, dengan sendirinya, tidak ada, jauh dari menjadi sebab wujud lain-lainnya. Kita akan segera melihat bahwa Shadra menganggap Akal dikaitkan erat dengan, dan sebagai manifestasi, wujud Tuhan, karena, sejauh mereka ada, mereka sama-sama memiliki wujud Tuhan dan, sejauh mereka mempunyai esensi, ia memanifestasikan Sifat-sifat Tuhan – bahkan, mereka merupakan aspek-aspek Tuhan itu sendiri. Semua wujud mempunyai karakter Ketuhanan ini dalam berbagai tingkat – berkat hakekat ambigu wujud yang sistematis – dan, dengan demikian, dapat berperan sebagai sebab kedua. Dalam konteks ini, Shadra mengemukakan argumen yang sama dengan satu argumen yang telah ia nyatakan sebelumnya (dalam Bab II Bagian ini) dalam hubungannya dengan ketidakrealitasan esensi, tetapi dengan penekanan yang berbeda.[9] Di situ ia menegaskan bahwa esensi *dengan sendirinya* tidak dapat digambarkan sebagai wujud atau non-wujud, tetapi ketika memasukkan realitas eksistensial dalam pertimbangan, kita dapat mengatakan bahwa mereka ada – yakni, mereka mempunyai kejadian eksistensial – atau tidak ada – yakni, mereka tidak mempunyai kejadian dalam wujud. Yang demikian itu karena realitas *(al-waqi')* mempunyai tingkatan *(maratib)* yang berbeda-beda, dan masing-masing tingkat mempunyai karakternya sendiri. Hal yang mungkin, sebagai tersendiri, tidak dapat dikatakan wujud atau non-wujud, tetapi, dalam kenyataan aktual, ia mempunyai wujud, berkat Tuhan. Tetapi ketika sesuatu pada satu tingkat tidak ada dan ada pada tingkat lain yang eksistensial, dan pertanyaan yang diajukan *secara absolut*, "Apakah ia ada?", maka jawaban yang diberikan harus afirmatif. Ini karena pengurangan atau negasi bukan merupakan sifat-sifat yang positif, sedang wujud dan akibat-akibatnya positif.[10] harus diperhatikan bahwa versi argumen ini merupakan penglihatan pertama yang berlangsung pada sesuatu yang bertujuan silang bagi versi sebelumnya ketika ia membahas wujud esensi. Tetapi inkonsistensi yang nampak jelas ini berpindah ketika kita ingat bahwa Shadra berbicara tentang dua jenis hal yang

berbeda dalam dua konteks. Singkatnya, ada esensi yang hanya mempunyai satu tingkat, yakni esensi non-wujud dalam diri mereka, dan dengan diri mereka tidak dapat masuk ke dalam tingkat eksistensial, karena yang ada bukan esensi tetapi kejadian mereka. Di sini, pada sisi lain, *wujud yang mungkin,* meskipun non-wujud dalam dirinya, masuk bidang eksistensial itu sendiri dan bukan melalui kejadian, dan titik yang ditekankan Shadra adalah bahwa Akal, meskipun mungkin *per se* (dengan sendirinya), adalah pasti dalam wujud aktual mereka. Shadra telah menunjukkan hal ini beberapa kali dalam karya-karyanya. Itulah sebabnya mengapa Akal berada di antara Tuhan dan dunia material (yakni yang benar-benar mungkin dan berpermulaan) dan, kenyataannya, merupakan Sifat-sifat Tuhan, karena kemungkinan mereka hanya konseptual, tidak riil.

Jika Tuhan sebagai sebab efisien yang bebas tanpa melakukan pilihan dan kehendak sebagaimana manusia melakukan hal itu, maka aktivitas-Nya bertujuan, tetapi bukan tujuan-Nya yang melampaui dan di luar diri-Nya, sebagaimana kasus dengan agen manusia. Tetapi agar dapat memahami hakekat tujuan Tuhan, kita harus menganalisis tujuan kemanusiaan. Pembahasan tentang tujuan melibatkan pembahasan mengenai "yang karena kesempatan" dan "tak bertujuan" yang secara umum diyakini untuk menegasikan tujuan. Sekarang, tujuan tidak hanya dapat dipahami dalam manusia, tetapi juga dalam alam, karena setiap obyek alam mempunyai tindakannya yang alami sebagai akibat potensinya yang alami: batu jatuh, udara menaik, api membakar. Sebagian orang berpikir bahwa alam tidak mempunyai tujuan karena tindakan-tindakannya berdasarkan sistem tunggal dan tidak bervariasi, sedang tindakan yang bertujuan bervariasi sesuai dengan tujuan dan didasarkan pada pemilihan sarana-sarana terbaik untuk mencapai tujuan tersebut. Ini tentu tidak benar karena, jika kita mengandaikan semua pikiran manusia sebagai serupa, dengan motivasi dan keinginan yang sama, tindakan-tindakan mereka tetap bertujuan.[11)] Lebih jauh, tidak dapat ditetapkan bahwa berpikir dan memilih adalah keharusan bagi suatu aktivitas agar disebut bertujuan, karena berpikir sering menggantikan tujuannya dan menjadi tujuan dalam dirinya, sehingga jika kita mengandaikan bahwa semua aktivitas yang bertujuan harus didahului oleh pikiran, maka semua pemikiran harus didahului oleh pemikiran dan ini akan mengantarkan

pada penurunan yang tak terbatas.[12] Demikian juga, dalam kasus kebiasaan-kebiasaan kerja yang telah mapan, terutama pekerjaan yang melibatkan ketrampilan yang diperoleh dan sempurna, aktivitas terjadi tanpa pemilihan, tetapi bukan tanpa tujuan.[13] Ide Shadra terakhir dapat diandaikan dengan pertimbangan bahwa aktivitas semacam itu, meskipun kadang-kadang digambarkan dalam bahasa populer sebagai mekanis atau semi-mekanis, namun ia tidak pernah dianggap sebagai tercerai dari tujuan sebagaimana dalam ungkapan "pergi karena gerak," yang kelihatannya menunjukkan ketiadaan tujuan atau setidak-tidaknya ketiadaan realisasi tujuan.

Karena itu, ada tujuan-tujuan alami dan dimaui. Sekarang, apa yang diistilahkan dengan "karena kesempatan" terjadi dalam batas pinggir aktivitas yang bertujuan dan mempunyai rasionalisasinya hanya dalam aktivitas-aktivitas semacam itu. Dengan demikian, ia dapat digambarkan sebagai "bertujuan secara aksidental," meskipun secara keseluruhan dan esensial tidak demikian. Seseorang yang menggali sumur dan menemukan harta karun; temuan ini adalah aksidental atau "karena kesempatan" bagi tujuan sebenarnya, yaitu menggali sumur, tetapi tidak aksidental bagi penggaliannya atas tempat di mana harta karun tersembunyi. Kita menyebut hal-hal demikian itu aksidental karena (1) kita mengabaikan semua sebab yang membentuk rangkaian, dan (2) karena mereka menutupi aktivitas yang mempunyai rasionalisasi yang berbeda, meskipun "aksiden" mempunyai rasionalisasi dan tujuannya tersendiri. Yang demikian itu sangat berbeda dari sekedar koinsiden sebagaimana, misalnya, ketika suatu gerhana matahari terjadi ketika A duduk, meskipun duduknya A mempunyai rasionalisasi dan gerhana mataharinya sendiri, dan tak satupun terjadi secara kebetulan.[14] Dengan demikian, yang aksidental dan esensial berbeda hanya dalam konteks dan rasionalisasi masing-masing. Jika seseorang menderita penyakit karena penyakit paru-paru dan memperoleh penyembuhan karena dokter atau meninggal, kita tidak menganggap hasilnya sebagai aksidental, tetapi jika dia tertarik dalam ilmu kedokteran, mempelajarinya, dan mengobati dirinya sendiri dan lainnya, ia dianggap sebagai aksidental karena orang yang sakit umumnya tidak diharapkan mengetahui ilmu kedokteran.

Karena itu, peristiwa kebetulan beralih menjadi, hal-hal lain dan nampaknya mempunyai rasionalisasinya sendiri. Tetapi ada aktivitas-aktivitas tertentu yang disebut "tidak bermanfaat." Sekarang, analisis terhadap tujuan dalam tindakan manusia menunjukkan bahwa aktivitas bertujuan standar mempunyai, sebagaimana sebelumnya telah kita katakan, tangga-tangga, yakni: (1) kehadiran suatu gagasan atau pengetahuan, atau kadang-kadang, sekedar imajinasi; (2) keinginan yang diberikan oleh gagasan atau pengetahuan tersebut; (3) kehendak atau ketentuan yang ditimbulkan dalam (4) tindakan. Tetapi semua tangga ini tidak harus selalu demikian bagi tindakan agar menjadi bermanfaat: kadang-kadang tindakan secara langsung timbul dari pengetahuan (sebagaimana dalam kasus Tuhan) atau sekedar imajinasi (seperti dalam kasus tindakan-tindakan manusia non-rasional) tanpa campur tangan keinginan dan kehendak. Bahkan, tidak memerlukan tindakan eksternal sama sekali, di mana kasus sekedar imajinasi puas dengan memperoleh tujuan. Seseorang bisa jadi bosan dengan tinggal di rumah dan bisa jadi membayangkan suatu tempat indah yang jauh dan imajinasi ini dapat memuaskannya. Atau, ia secara aktual pergi ke tempat tersebut dan ini merupakan kepuasannya. Begitu juga, seseorang bisa jadi ingin melihat temannya di tempat yang jauh, di mana kasus sekedar imajinasi atau sekedar ketemu di sana tidak memuaskannya. Kita menyebut tindakan-tindakan tertentu tidak bermanfaat atau sembrono karena kita selalu cenderung menuntut suatu gagasan rasional sebagai *sumber* aktivitas-aktivita semacam itu. Tetapi, sebagaimana telah kita katakan, tidak semua aktivitas berawal dari gagasan rasional atau pengetahuan, sebaliknya sering suatu aktivitas diprakarsai oleh imajinasi yang memaksa, di mana kasus tersebut dianggap bertujuan jika ia memuaskan tuntutan imajinasi yang memaksa dan, dengan demikian, tidak logis menuntutnya dapat memenuhi tujuan rasional. Tindakan seseorang yang "mendetak" jari-jarinya atau menarik-narik janggutnya dengan demikian bermanfaat dan mempunyai rasionalisasinya tersendiri dalam pengertian ini, karena tidak ada rasionalisasi atau tujuan lain yang harus dipenuhinya, meskipun ia gagal mengambil penilaian.[15]

Sebab terakhir tidak mungkin ada tanpa sebab efisien. Ini karena akibat terakhir aktivitas bertujuan kembali kepada agen. Jika seorang

yang lapar membayangkan sarana-sarana yang dapat memenuhi kelaparannya dan imajinasi itu memenuhinya, tujuan tersebut berarti pemenuhan kelaparannya tersendiri. Tetapi jika seseorang bekerja, bagi kenikmatan orang lain, hasilnya juga kembali kepadanya karena ia menjadi puas dengan menyenangkan orang lain itu.[16)] Tetapi kebanyakan tujuan manusia melibatkan sesuatu yang eksternal bagi dirinya juga – tempat ia merealisasikan suatu nilai. Seseorang yang membangun sebuah rumah menebus kekurangan sebuah nilai, tetapi ia memperolehnya dalam rumah yang eksternal baginya. Gagasan atau imajinasi yang mengharuskannya bertindak ada dalam dirinya dan dapat disebut sebagai aksiden atau bentuk aksidental yang ada dalam dirinya. Namun, jika ia menggerakkan dirinya bertindak, ia disebut tujuan, sedang jika orang tersebut dapat merealisasikan nilai ini, ia disebut kebaikan atau kesempurnaan. Sepanjang hal itu dapat membuatnya bergerak untuk bertindak, maka ia disebut suatu tujuan atau maksud. Akhirnya, jika nilai direalisasikan dalam sesuatu yang eksternal baginya, tujuan tersebut disebut bentuk sesuatu yang partikular yang diaktualisasikan oleh aktivitas agen.[17)]

Tetapi pada tingkat Tuhan, identitas sebab efisien dan terakhir yang menyeluruh harus ditegaskan. Tuhan, dalam merenungkan diri-Nya, menciptakan, berdasarkan wujud-Nya sebagaimana Ia lihat dalam diri-Nya, suatu sistem wujud yang baik dan ideal yang melimpahi-Nya. Sistem wujud ini, dengan demikian, mempunyai akar dan wujudnya dalam diri-Nya, baik sebagai sebab efisien maupun sebab terakhir. Identitas ideal sebab efisien dan terakhir ini dapat diakui jika kita mengandaikan wujud tujuan yang terpisah dan berdiri sendiri. Dalam kasus tersebut, tujuan dapat berperan sebagai tujuan dan sebab efisien.[18)] Tetapi karena tujuan tidak dapat berdiri sendiri dari pelaku, pelaku dapat dipahami sebagai sebab efisien dan terakhir, karena tujuan tidak dapat melampaui wujud-Nya. Aristoteles berpendapat bahwa Tuhan, dalam transendensinya yang mutlak, *hanya* merenungkan diri-Nya *dan bukan sesuatu yang lain,* karena jika Ia memikirkan sesuatu yang lain, tujuan-Nya akan melampaui diri-Nya dan, dengan demikian, Ia akan menjadi tidak sempurna. Yang Esa menurut Plotinus juga melampaui segala sesuatu, tetapi melampaui-Nya bukan melampaui yang meniadakan, tetapi saling meliputi: Ia

melampaui segala sesuatu karena Ia meliputi segala sesuatu. karena itu, para filosof Muslim berpendapat bahwa dalam merenungkan diri-Nya, Tuhan secara implisit merenungkan segala sesuatu *per se* – karena yang Ia renungkan *per se* hanya diri-Nya – tetapi secara tidak langsung, karena Ia adalah sumber segala sesuatu. Karena itu, Shadra menegaskan bahwa dalam tindakan Tuhan merenungkan diri-Nya, perenungan implisit dan *per accidents* dunia diberikan, dan dalam kecintaan diri-Nya terhadap dunia dimasukkan, karena siapa saja yang mencintai dirinya juga mencintai semua yang secara positif muncul darinya.

Namun, jika Tuhan adalah segala sesuatu dan tujuan segala sesuatu, bagaimana kita dapat menganggap-Nya sebagai pelaku dan pelaku yang bebas dari tujuan? Jawabannya adalah Tuhan bukan sekedar wujud, tetapi juga mempunyai pengetahuan. Bahkan pengetahuan dan wujud, tegas Shadra, merupakan aspek-aspek kebenaran yang sama dan harus berdampingan pada semua tingkat wujud, bahkan pada tingkat obyek-obyek alam, karena meskipun obyek-obyek ini tidak mempunyai pengetahuan yang sadar dan juga tidak mempunyai kehendak, mereka mempunyai tingkat pengetahuan dasar setaraf dengan tingkat dasar wujud mereka.[19] Aktivitas mereka, sebagaimana telah kita lihat sebelumnya, adalah bertujuan, meskipun tidak bebas dan tidak berkemauan. Tindakan manusia mempunyai tiga ciri: tujuan, kebebasan dan kemauan. Shadra, sama dengan Plotinus, menegaskan bahwa aktivitas Tuhan tidak berkeinginan dalam arti bahwa ia tidak disifati oleh alternatif-alternatif – karena bagi Tuhan hanya ada satu alternatif, terbaik, setaraf dengan wujud-Nya. Tetapi tindakan-Nya bertujuan dan bebas: adalah benar untuk mengatakan, "*Jika* Tuhan berkehendak, Ia mencipta; jika tidak [berkehendak], Ia tidak [mencipta]," sebagai tanda agen yang bebas. Yang demikian itu benar mengenai Tuhan, karena tidak ada bagian kebenaran proposisi bersyarat yang anteseden dan konsekuensinya juga benar atau salah. Kita dapat mengatakan, "jika hari ini hujan di bulan, maka permukaannya basah," padahal kita tahu betul bahwa di bulan tidak terjadi hujan dan permukaannya tidak basah. Ini merupakan hipotetis yang bertentangan dengan fakta, tetapi benar karena titik signifikansinya dapat diterapkan. Sekarang, perhatikan contoh seorang pelukis yang terpikat oleh gagasan dan ia kemudian

segera melukis gambar. Secara aktual, ia tidak dapat membantu melukis gambar karena ia secara keseluruhan terpikat oleh gagasan dalam pikirannya. Namun benar untuk mengatakan, "Jika ia menginginkan, ia dapat melukis gambar; jika tidak [berkehendak], ia tidak [menggambar]." Ini adalah hipotetis yang bagian pertamanya secara aktual memerlukan realisasi, dan bagian keduanya tidak memerlukan realisasi, tetapi keseluruhan hipotetis masih tetap benar. Sekarang keadaan Tuhan *vis-a-vis* tindakan-Nya adalah sejenis dengan hal tersebut, maka hipotetis tersebut masih benar, "Jika Ia menghendaki, Ia menciptakan...." Yang demikian itu karena jenis hipotetis ini menunjukkan agen yang bebas; tidak benar bagi api, misalnya, untuk mengatakan, "Jika ia [api] berkehendak, ia membakar; jika tidak [berkehendak], ia tidak [membakar]." Dengan demikian, Tuhan disifati oleh kebebasan dan tujuan sekaligus.[20]

B. *Hubungan Tuhan dan Alam*

Masalah hubungan Tuhan dan alam secara lebih baik dapat diuraikan dalam dua bagian. Yang pertama berkaitan dengan hubungan wujud yang mungkin dengan Wujud Yang Pasti dan pokok masalahnya adalah hakekat ontologis. Yang kedua berkaitan dengan masalah hubungan proses pertumbuhan temporal dengan yang abadi atau supra-temporal dan berkaitan, terutama, dengan masalah gerak dan waktu. Sistem pemikiran Shadra, khususnya, sangat tepat disandarkan para pembagian ini karena ajarannya tentang pembedaan antara sebab vertikal dan rangkaian anteseden temporal dan, bahkan, ia sendiri membahas kedua masalah tersebut secara terpisah. Kita akan membahas masalah kedua dalam bab berikutnya, yang berkaitan dengan gerak dan waktu. Masalah pembahasan sekarang adalah penyebaban wujud mungkin yang vertikal oleh Wujud Yang Pasti atau emanasi yang pertama dari kedua. Pembahasan ini, yang di dalamnya Shadra berusaha mensintesis antara teori emanasi para filosof Muslim dan ajaran Ibn 'Arabi tentang "penurunan" *(tanazzulat)* Wujud Absolut, sangat sulit dan kompleks dan, menurut pikiran saya, diliputi oleh kesulitan-kesulitan serius tertentu. Dalam beberapa hal, kita

pertama-tama akan mengikuti analisis Shadra sendiri seakurat mungkin, dengan mencoba menentukan makna istilah-istilah dasar tertentu, bahkan yang rumit sekalipun, kemudian menegaskan sesuatu dengan jalan mengeritik.

Sebelum menggambarkan prosesi wujud dari Tuhan, kita harus menekankan kembali status esensi. Karena esensi *bukan sesuatu* dalam dirinya, tetapi disifati oleh sebab atau emanasi, ia tidak dapat disebabkan, apalagi disebabkan agar menjadi ada. Hal itu karena yang bukan sesuatu dalam dirinya tidak dapat menerima wujud dari yang lain, termasuk Tuhan.[21] Pandangan umum filsafat bahwa dalam wujud yang sebenarnya, wujud dan esensi *secara faktual* saling berkaitan merupakan suatu kesalahan, karena yang ada sebagai yang mungkin adalah mode tunggal wujud *(nahw al-wujud),* yang kemudian menyebabkan esensi timbul dalam pikiran. Akan menjadi kekeliruan semata membayangkan bahwa wujud dan esensi saling berkaitan dan wujud sebenarnya sebagaimana badan tertentu dapat dikaitkan dengan "hitam," misalnya. Meskipun badan adalah wujud primer dan "hitam" ada hanya sebagai aksidennya, namun "hitam" mempunyai wujudnya tersendiri, walaupun sekunder dan dinisbatkan. Tetapi esensi tidak mempunyai wujud sama sekali – baik primer ataupun penisbatan.[22] Esensi, dalam kenyataannya, bukanlah sesuatu "untuk dibicarakan." Bahkan ketika kita menegasikan wujud mereka, negasi ini bukan merupakan bagian mereka, sehingga mereka dapat ditegaskan bahwa esensi adalah *sesuatu* yang wujudnya dapat dinegasikan.[23] Karena, meskipun kita menegaskan non-wujud mereka, sejumlah jenis wujud – dalam pikiran – diberikan kepada mereka. Dalam diri mereka, mereka bukan tidak-berbeda, tenggelam sebagaimana mereka dalam pekatnya kegelapan dan pembedaannya timbul hanya dalam pikiran, ketika mereka disimpan dengan wujud mental.[24] Ibn 'Arabi mengatakan bahwa meskipun esensi tidak mempunyai wujud sebenarnya *(ma'dumat al-'ain),* namun akibat dan konsekuensi mereka adalah riil. Pandangan ini benar hanya jika kita memaksudkan dengan *riil* adalah "wujud dalam pikiran," karena dalam realitas obyektif tidak ada jejak atau akibat mereka.[25] Sesuai dengan ini, lebih tepat mengatakan, "wujud yang begini dan begitu adalah manusia," ketimbang mengatakan, "esensi manusia ada," atau

bahkan "esensi manusia ada secara konkrit – dalam begini dan begitu."[26]

Tetapi dengan segala kekurangannya, esensi mempunyai sesuatu yang dapat dilakukan oleh wujud sebenarnya, yakni mereka disebabkan *dalam pikiran* oleh yang disebut terakhir. Karena itu, mereka berbeda dari gagasan umum dan hal-hal yang dipikirkan dalam pikiran semacam "kemungkinan," "sesuatu," dan lain sebagainya; karena jika tidak berhubungan dalam realitas eksistensial dengan hal-hal yang disebutkan terakhir ini, esensi di situ berhubungan dengan suatu wujud, atau, lebih jelasnya, satu jenis atau mode wujud *(nahw min anha' al-wujud).*[27] Bahkan, esensi dapat didefinisikan sebagai fungsi wujud *dalam pikiran:* "Yang disaksikan adalah wujud tetapi yang dipahami adalah esensi."[28] Karena itu, esensi mempunyai konsekuensi *dalam pikiran* bagi, dan mempengaruhi, wujud, begitu juga sebaliknya. Dengan demikian, mereka adalah riil dalam pengertian ini. Bahkan esensi, sebagaimana telah kita lihat dalam Bab II sebelumya tentang Esensi dan akan kita lihat segera, juga mempunyai realitas transenden: Mereka "muncul" juga dalam pikiran Tuhan, bukan sebagai bagian dari, atau ada berdampingan dengan, atau bahkan "dalam," wujud-Nya, tetapi dalam arti mereka timbul dalam pikiran-Nya karena disebabkan oleh wujud-Nya, seperti esensi duniawi disebabkan dalam pikiran *kita* oleh wujud eksternal. Adalah esensi wujud yang mungkin yang bertanggung atas perbuatan buruk dan ketidaksempurnaan dan ketiadaan di dunia ini, karena wujud sebenarnya adalah kebaikan dan kesempurnaan murni.[29] Untuk menolak realitas esensi *dalam pengertian ini,* dengan demikian, adalah menolak perbuatan buruk atau menisbatkannya kepada Tuhan, Wujud Murni.

Karena itu, esensi tidak dapat disebabkan; apa yang disebabkan adalah mode wujud, meskipun penyebaban ini secara tidak langsung juga mempengaruhi esensi sejauh mereka timbul dalam pikiran. Dengan kata lain, menisbatkan sebab atau wujud ke esensi adalah metafor semata.[30] Sekarang mari kita lihat bagaimana wujud berasal dari Tuhan dan dalam pengertian apa Tuhan dapat dikatakan sebagai sebab. Sebelumnya kita telah melihat dalam bab ini, bahwa sebab efisien "bersama-sama" dan "hadir dalam" akibatnya, yakni dengan cara bagaimana ia ada dan menjadi sebab hal yang satu dan sama. Ini

sungguh benar mengenai Sebab Pertama, karena ia tidak mempunyai jejak hakekat dualitas, wujud murni dan absolut. Karena itu, hanya wujud absolut dan tunggal, dengan sekedar menjadi apa Ia, yang menimbulkan akibat-Nya yang pertama dan satu-satunya. Tetapi karena Sebab Pertama ini tunggal, demikian juga akibatnya, yakni akibatnya tidak memiliki dua aspek, yang satu sebagai wujud dan lainnya sebagai akibat, tetapi wujudnya secara keseluruhan ada dalam posisinya sebagai akibat.[31)] Akibat pertama inilah yang kemudian digambarkan Shadra sebagai "manifestasi-diri pertama" Tuhan terhadap diri-Nya pada tingkat pengetahuan-diri dan sebagai "wujud yang menyingkapkan diri" *(al-wujud al-munbasith),* yang karenanya segala sesuatu memiliki wujudnya dan, dalam satu arti, bertindak seperti materi bagi semua wujud. Dalam pada itu, kesulitan penting harus dipecahkan kembali dan hubungan antara Wujud Pertama dan wujud-wujud lain harus dijelaskan lebih jauh.

Kesulitan tersebut adalah bahwa, di samping tuntutannya terhadap Keesaan Tuhan, penjelasan ini telah menunjukkan suatu dualitas dalam diri-Nya – dualitas sebab dan akibat, dan lebih jauh, juga, menempatkan wujud Tuhan dalam kategori hubungan, karena sebab dan akibat adalah konsep-konsep hubungan. Jawabannya adalah kategori hubungan, sebagai salah satu kategori, berkaitan dengan bidang esensi atau konsep-konsep murni, sedang Tuhan adalah wujud murni, tidak mempunyai esensi obyektif sama sekali. Sebagai wujud murni, Ia tidak dapat ditangkap oleh pikiran manusia, yang hanya dapat menangkap esensi. Pikiran manusia, dengan demikian, dengan segala usahanya tidak dapat melakukan sesuatu yang lebih baik ketimbang mengatakan, dengan "pengertian mendekapkan" *(bi dharb min al-dahsya)* yang tidak mudah, bahwa pengaruh sebab Tuhan berdasarkan wujud-Nya dan akibatnya adalah, dalam pengertian ini, internal bagi-Nya. Keadaan akal yang mendekapkan itu sendiri alami dan rasional, karena akal bertujuan pada sesuatu yang lebih tinggi, yakni keesaan Tuhan, ketimbang apa yang sebenarnya dapat ia pahami, yakni penegasan aktivitas sebab Tuhan berdasarkan wujud-Nya. Dalam analisis terakhir tersebut, tidak ada bukti bagi keunikan dan keesaan Tuhan kecuali Tuhan sendiri yang, dengan menyaksikan kesalahan akal yang menyadari dirinya, memenuhinya dengan karunia-Nya semata.[32)]

Bahkan, konsep sebab-akibat benar-benar tidak dapat diterapkan pada Tuhan. Persisnya, situasi demikian itu adalah apa yang biasanya disifati oleh emanasi bahkan kata emanasi inipun, dalam pengertian yang dangkal, adalah menyesatkan, karena ia juga mengimplikasikan jenis hubungan antara entitas-entitas. Sebab yang dipermasalahkan adalah *sebab dinamis,* yakni proses, bukan hubungan antara entitas-entitas statis: memang "mengada," sebagai kata kerja, bagi Tuhan menjadi dapat diterapkan kepada sesuatu. Tetapi karena Tuhan yang ada secara murni, wujud-wujud lain ada berdasarkan wujud-Nya. Karena itu, semua wujud adalah wujud Tuhan dalam satu pengertian mendasar dan yang lain adalah sandiwara. Namun, segala sesuatu, dalam satu arti, juga ada secara riil, karena kata kerja "mengada" dapat diterapkan kepada segala sesuatu dalam pengertian sebenarnya, bukan metaforis. Inilah makna ambiguitas wujud sistematis. Kita akan segera menjelaskan bagaimana yang demikian itu. Di sini ilustrasi dari fenomena angka dapat diberikan untuk membantu memahami hubungan ini. Shadra kemudian menegaskan teori lama tentang angka untuk menjelaskan timbulnya yang banyak dari yang satu, tetapi ia menegaskannya dalam istilah-istilah ajarannya tentang ambiguitas wujud sistematis dan sifat subyektif esensi.

Jika kita menganggap kesatuan dalam dirinya, dengan syarat tidak ada sesuatu yang ditambahkan kepada *(bi syarth lā syai'),* ia adalah angka satu, entitas berdasarkan dirinya sendiri. Demikian juga, jika kita menganggap wujud demikian, dengan sendirinya, ia adalah Wujud pertama, Tuhan, entitas berdasarkan diri-Nya sendiri. Tetapi, jika kita menganggap kesatuan sebagai hakekat komprehensif (ke-komprehensifannya, kita lihat, bukan dalam pengertian keseluruhan memahami bagian-bagiannya, juga bukan dalam arti yang universal memahami partikular-partikularnya – bukan yang pertama karena keseluruhan tidak dapat diterapkan pada bagian-bagiannya, juga bukan yang kedua karena yang universal tidak mempunyai wujud yang riil), maka ia adalah semua angka, termasuk angka satu, karena ia merupakan pengulangan kesatuan yang menciptakan semua angka. Demikian juga, jika kita menganggap wujud sebagai hakekat komprehensif (bukan umum atau universal), ia adalah segala sesuatu. Lebih jauh, masing-masing tingkat angka, ketika diciptakan, adalah spesies tunggal atau mode angka tunggal (bukan tersusun), di mana

materi dan bentuk, genus dan diferensia adalah identik, karena perbedaan dalam berbagai angka diciptakan oleh kesatuan itu sendiri, yakni *yang mana yang menjadi prinsip kesatuan mereka, itu pulalah yang menjadi prinsip pangkal perbedaan mereka.* Inilah yang dimaksud dengan ambiguitas wujud sistematis *(tasykik).* Demikian juga dalam bidang wujud, masing-masing wujud, misalnya, Akal, manusia, kuda dan sebagainya, adalah mode wujud tunggal. Juga, masing-masing tingkat angka, meskipun dalam dirinya hanyalah mode angka, memberikan ciri-ciri dan sifat-sifat utama *dalam pikiran,* yakni pikiran meringkas mereka darinya. Hal yang sama, dalam kasus wujud, masing-masing mode wujud memunculkan, *dalam pikiran,* sifat-sifat tertentu yang kita sebut esensi.[33] Perbedaan antara fenomena wujud dan angka adalah jika yang pertama riil – bahkan, sebagai satu-satunya realitas – yang kedua tidak ada secara riil, tetapi hanya memiliki urutan konseptual wujud. Perbedaan penting kedua antara keduanya adalah jika angka-angka diciptakan oleh *pengulangan* kesatuan, wujud tidak diciptakan oleh pengulangan wujud: wujud, sebagaimana adanya, sebagai suatu realitas unik, adalah segalanya. Tuhan tidak mengulangi atau memanifestasikan diri-Nya berulang-ulang untuk menciptakan mode-mode wujud; satu manifestasi-diri-Nya yang azali menciptakan mereka semua.[34]

Teori Shadra tentang proses atau urutan alam semesta, baik dalam aspek eksistensial ataupun esensial, dari Tuhan, sepenuhnya bersandar pada ajaran Ibn 'Arabi dan, usahanya untuk mensintesisnya dengan pandangan para filosof Muslim mengenai hubungan Tuhan dengan alam semesta, ia harus memodifikasi pandangan yang terakhir, yang dalam beberapa hal dilakukan secara serius. Ketika Tuhan, sebagai Wujud Yang Pasti, merefleksikan diri-Nya, akibat pertama dari wujud-Nya terjadi. Inilah apa yang dimaksud Shadra ketika membahas akibat Tuhan yang pertama. Akibat ini, dalam satu arti, identik dengan Tuhan sendiri sebagai wujud murni, tetapi sebagai hasil refleksi diri-Nya, ia merupakan sesuatu yang berbeda. Tetapi yang demikian itu tidak harus dipahami sebagai terpisah dari-Nya – bahkan, ia bukan sebagai sesuatu yang timbul atau akibat sebenarnya yang dipancarkan, sebaliknya sebagai suatu tindakan, tindakan merefleksikan diri sejauh Tuhan diperhatikan dan tindakan akibat murni sejauh ia sendiri diperhatikan. Bahkan ia dapat dinyatakan secara

hipotetis: ia bukan sesuatu kecuali wujud sebenarnya, bahan yang darinya semua wujud dibuat. Inilah yang disebut wujud yang menyingkapkan diri *(al-wujud al-munbasith)* dan, dalam satu arti, bertindak *vis-a-vis* dengan semua wujud, sebagaimana materi bertindak *vis-a-vis* dengan semua obyek-obyek material, kecuali jika materi adalah potensi murni, ia adalah aktualitas murni.[35] Tuhan sendiri, dalam keesaan-Nya yang transenden, tidak dapat diketahui, tetapi wujud ini dapat diketahui, berdasarkan cara (dengan intuisi, bukan dengan pikiran reflektif yang hanya mengetahui esensi), karena ia ada dan dengan, dan sebagai, dasar segala sesuatu. Anggaplah dalam dirinya, ia absolut dan tidak bermode, tetapi ada dalam semua mode – dengan yang abadi, ia abadi, dengan yang temporal, ia temporal; dengan yang pasti, ia pasti; dengan yang mungkin, ia mungkin; dengan yang tetap, ia tetap; dengan yang berubah, ia berubah.[36] Bahkan, ia adalah itu-itu juga melalui semua dan tidak ada modalitas yang menyentuh karakter intrinsiknya; ia adalah kesaksian Tuhan atas segala sesuatu. Ia adalah bayang-bayang *(zhill)* Tuhan dalam segala sesuatu dan ketika bayang-bayang ini menghilangkan diri pada esensi dalam-diri-mereka-yang non-wujud, dunia menjadi terbentuk – dunia wujud yang mungkin. Shadra kadang-kadang membicarakannya sebagai urutan-urutan, sebagai tindakan, dan kadang-kadang sebagai hubungan yang menangani antara Tuhan dan dunia kemungkinan:[37] jelasnya ia adalah urutan atau substansi dengan menyebut masing-masing wujud sebagai akar atau prinsip eksistensialnya; ia adalah hubungan antara Tuhan dan dunia kemungkinan *sebagai keseluruhan* dan, akhirnya, ia adalah tindakan refleksi-diri atas bagian Tuhan, juga sebagai hubungan murni kepada-Nya dalam pikiran-Nya.

Meskipun sebagai hipotesis, ia adalah urutan yang memainkan peran yang sangat penting dalam ontologi Shadra dan Ibn 'Arabi. Shadra bahkan menggambarkannya sebagai emanan pertama dari Tuhan. Jika para filosof Peripatetik berpendapat bahwa emanan pertama dari Tuhan adalah Akal Pertama, hal ini hanyalah pernyataan umum dan samar-samar yang masih memerlukan spesifikasi lebih jauh. Yang benar adalah bahwa Akal Pertama merupakan emanan pertama hanya dalam perbandingan dengan sisa wujud-wujud partikular, yang ada dalam keterpisahan atau quasi-keterpisahan dari Tuhan, dan ia sendiri merupakan hasil hubungan wujud yang

menyingkapkan diri *dengan esensi* dan merupakan batas pertama wujud yang menyingkapkan-diri, sebagaimana semua wujud partikular, kemudian, sebagai batasan-batasan yang terus-menerus. Tetapi wujud yang menyingkapkan-diri ini tidak terpisah dari Tuhan, sebagaimana telah kita lihat.[38)] Karena itu, ada kontradiksi yang tidak riil antara pandangan ini dan pandangan para filosof.

Masing-masing batasan partikular wujud yang menyingkapkan-diri memerlukan kelekatan terhadap esensinya – dalam pikiran. Inilah makna kemungkinan atau wujud yang mungkin. Ketika wujud yang menyingkapkan-diri ini masuk ke dalam bidang kemungkinan dan melalui wujud batasan-dirinya bersamaan dengan munculnya esensi, ia disebut "Nafas Yang Maha Kasih" *(nafas al-Rahman),* suatu istilah yang juga berasal dari Ibn 'Arabi seperti istilah "wujud yang menyingkapkan diri." Substansi ini – "Nafas Yang Maha Kasih" – merupakan wujud yang menyingkapkan-diri selama ia memunculkan wujud yang mungkin dan memanifestasikan esensi. Faktor yang memberikan perubahan dalam wujud yang menyingkapkan diri dan menurunkannya dari tingkat wujud murni lagi-lagi dalam pikiran Tuhan.

Tuhan, yang, sebagai wujud murni, telah memberikan wujud diri-yang menyingkapkan, menciptakan melalui refleksi atau akibat kedua atas diri-Nya, keragaman sifat-sifat – hidup, mengetahui, berkuasa, dan sebagainya. Dengan kata lain, apa yang dibayangkan oleh tangga pertama Kesadaran Tuhan sebagai kesatuan dan dikandung dalam cara yang implisit, sekarang menjadi eksplisit pada tangga kedua kesadaran-diri. Kandungan-kandungan rinci kesadaran tingkat kedua adalah sifat-sifat Tuhan dan Esensi Ideal dunia yang dicipta sekaligus. Namun, ada perbedaan penting pada hasil dua refleksi-diri tersebut. Refleksi pertama – mengenai wujud – merefleksikan atau menyoroti "yang di luar" Tuhan, yakni wujud murni; refleksi kedua tetap "bagian dalam" Tuhan. Yang demikian itu karena prinsip bahwa wujud adalah realitas, sedang esensi, sebagai konsep-konsep, dibatasi pada wujud mental.[39)]

Tetapi dengan pengaruh kedua, perubahan juga terjadi dalam yang pertama yang tidak boleh gagal dipengaruhi oleh peristiwa kedua; dan meskipun ia menyimpan karakter wujudnya, ia di-

pengaruhi oleh esensi. Shadra menggambarkan substansi yang baru ini sebagai Substansi Akal tertinggi yang, dengan menghilangkan bayang-bayang atas dunia temporal, memberikan substansi pertama, materi murni. Prinsip yang terlibat di sini adalah bahwa *semakin tinggi substansi dalam Alam Akal, semakin rendah bayang-bayangnya dalam alam material,* dan karena "Nafas Yang Maha Kasih" merupakan substansi tertinggi dalam urutan Akal, bayang-bayangnya dalam urutan material juga terendah. Jika "Nafas Yang Maha Kasih" menggambarkan tingkat aktualitas tertinggi dalam urutan sesuatu yang mungkin, materi pertama menggambarkan tingkat aktualitas yang kosong dan merupakan potensi murni.[40] Tetapi, karena tidak ada substansi yang dapat dipahami tanpa sifat dan materi pertama sendiri menjadi wujud hanya melalui sifat-sifat atau bentuk-bentuk, demikian juga substansi tertinggi, "Nafas Yang Maha Kasih," tidak dapat dipahami tanpa sifat-sifat. Bahkan, Tuhan sendiri terlihat menunjukkan sifat-sifat dalam pikiran-Nya sendiri. Persis seperti wujud Tuhan, dalam hubungannya dengan sifat-sifat-Nya, yang menjadi Nama-nama-Nya – Yang Hidup, Mengetahui, Berkuasa, dan sebagainya – demikian juga substansi tertinggi, jika dihubungkan dengan sifat-sifat khusus seperti Akal, Persepsi, Makan, dan sebagainya, menjadi substansi-substansi khusus, seperti Akal, manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan dan sebagainya. Jika sifat-sifat dan esensi adalah prinsip perbedaan (dalam pikiran), wujud adalah kesatuan yang tak dapat dipisah-pisahkan (dalam realitas). Seperti dalam wujud yang mungkin tidak ada sesuatu kecuali wujud yang mungkin yang, ketika ia masuk ke dalam hubungan dengan pikiran yang mengetahui, memberikan keragaman konsep dan esensi, demikian juga dalam kasus Tuhan, tidak ada sesuatu kecuali wujud absolut dan murni yang *dalam pikiran-Nya* memberikan keragaman sifat. Perbedaannya adalah jika dalam wujud yang mungkin (kecuali manusia), yang ada hanyalah wujud tanpa (setidak-tidaknya sadar) pengetahuan, dalam Tuhan wujud dan pengetahuan menyatu – karena itu, wujud yang pasti menimbulkan sifat-sifat dalam pikiran-Nya.[41]

Shadra juga menyadari bahwa ajaran Ibn 'Arabi ini menyimpang dari ajaran para filosof Peripatetik yang dengan tegas menolak sifat-sifat riil bagi Tuhan yang melampaui dan mengatasi wujud-Nya, yang mereka definisikan sebagai wujud murni tanpa esensi, karena dalam

pandangan mereka, tambahan esensi bagi wujud dalam Tuhan akan menjadikan-Nya mungkin, dan, dengan demikian, berusaha menghilangkan dengan menjelaskan sifat-sifat Tuhan apakah sebagai hubungan atau sebagai negasi dan dengan lantang menegaskan bahwa sifat-sifat Tuhan secara absolut identik dengan wujud-Nya dan tidak mempunyai wujud lain di sampingnya. Lebih jauh, pandangan Shadra yang demikian itu membuat prinsip emanasi mereka – "Dari Yang Satu hanya timbul satu" – (atas dasar mana mereka menegaskan emanasi Akal Pertama dari Tuhan) hampa karena berdasarkan pandangan ini baik Tuhan maupun emanasi pertama – Wujud Yang Menyingkapkan-Diri atau Nafas Yang Maha Kasih – dikatakan memiliki wujud dan esensi. Dalam jawabannya, Shadra menegaskan bahwa apa yang diwahyukan melalui intuisi otentik dan langsung tidak pernah dapat dikontradiksikan oleh akal yang benar, kemudian jika timbul kontradiksi, maka akal tidak digunakan secara benar.[42) Cara mempertahankan pandangan yang rasional[43) terlihat dalam menunjukkan bahwa para filosof juga sependapat bahwa sifat-sifat seperti hidup, mengetahui, berkehendak dan berkuasa dapat ditegaskan terhadap Tuhan, meskipun semua itu hanya konsep-konsep manusia, sedang dalam Tuhan tidak ada sesuatu kecuali wujud murni dan tunggal. Shadra menegaskan yang demikian itu benar dan, dalam kenyataan, memperkuat pandangannya sendiri tentang esensi hanya ada dalam pikiran. Ketika esensi ada dalam pikiran, *ia riil pada tingkat tersebut* dan masing-masing esensi dan konsep mempunyai kandungannya sendiri yang berbeda satu sama lain. Namun, penjelasan ini tetap tidak memenuhi sasaran karena, menurut para filosof, sifat-sifat Tuhan ada dalam pikiran *manusia*, menurut Ibn 'Arabi dan Shadra, mereka ada dalam pikiran *Tuhan,* yang mempunyai, di antara kandungan-kandungannya, esensi wujud-wujud yang mungkin, di samping karena yang terakhir ini hanya modus-modus, kombinasi dan perubahan sifat-sifat Tuhan sendiri. Para filosof juga benar dengan pendapat bahwa dalam merenungkan wujud-Nya sendiri, Tuhan mengetahui segala sesuatu – semua esensi – tetapi mareka mengecam bahwa esensi tersebut hanya implisit dalam wujud Tuhan dan tidak mempunyai wujud eksplisit di situ. Bahkan Ibn 'Arabi dan Shadra, dengan membedakan tingkat kesadaran kedua dalam wujud Tuhan – tingkat sifat-sifat yang dipisah-pisahkan dan esensi – telah

menisbatkan keragaman bagi Tuhan, yakni dalam pikiran-Nya. Inilah inti masalah yang menurut sudut pandang para filosof, dan penegasan Shadra bahwa sifat-sifat dan esensi hanya ada dalam pikiran Tuhan dan tidak mempunyai tempat dalam tingkat wujud-Nya yang absolut tidak dapat mengamankan ajarannya dari serangan para filosof.

Bagi saya, teori ini kelihatannya juga tidak sesuai dengan pandangan dasar Shadra bahwa esensi hanyalah negasi wujud, "kegelapan murni," yang secara absolut tidak riil dan, bahkan, sumber segala perbuatan buruk. Bagaimana esensi-esensi ini kemudian menjadi bagian Tuhan? Lebih jauh, apakah perbedaan yang ada antara wujud yang pasti dan yang mungkin karena dalam pandangannya sendiri, esensi yang mungkin mempunyai wujud mereka hanya dalam pikiran, sedangkan sekarang ia melepaskan sifat-sifat Tuhan tersebut – esensi-Nya – yang juga dalam pikiran Tuhan? Sungguh, bukan tanpa ironi bahwa menurut para filosof esensi-esensi mempunyai realitas obyektif dan positif di dunia kemungkinan, di samping wujud, tetapi mereka membebaskan diri dari Tuhan semua esensi. Tetapi Shadra, yang mengeritik dengan pedas para filosof karena meyakini realitas obyektif esensi dalam wujud-wujud yang mungkin dan mencemarkan wujud murni dengan mereka – bahkan, karena mereka memberikan prioritas bagi esensi melebihi wujud – dan dengan tak kenal lelah menegaskan non-wujud dan kekosongan esensi semata, berakhir dengan menjadikan mereka sebagai kandungan-kandungan pikiran Tuhan yang tak terelakkan.

Salah satu konsekuensi positif pendirian ini, yang juga merupakan tujuan riil manipulasi Shadra, adalah reduksi (atau peninggian) Akal transendental para filosof ke status Sifat-sifat atau Nama-nama Tuhan. Para filosof telah memberikan Akal-akal ini, sebagai wujud-wujud yang mungkin, status terpisah dari Tuhan dan sering mengidentifikasi mereka dengan para malaikat. Tetapi mereka juga sering membicarakan Akal-akal ini, terutama Akal Aktif, sebagai Tuhan sungguhan atau wakil bagi Tuhan dalam hubungannya dengan dunia jasmani. Inilah salah satu titik yang menjadi serangan para teolog ortodoks terhadap para filosof. Dalam sistem Shadra, Akal-akal menjadi, dalam satu arti, bagian Ketuhanan; tetapi, Sifat-sifat semacam itu dapat dibedakan dari "Wujud Tuhan," dalam pikiran-Nya, mereka berada

dalam garis batas antara Tuhan dan dunia dan sebagai penolong bagi bagian Tuhan *vis-a-vis* dunia temporal.

Yang juga tetap menjadi masalah sepanjang pembahasan ini adalah apa yang secara jelas sebagai tempat kemungkinan. Kita sering menyatakan bahwa dalam wujud sendiri tidak ada kemungkinan dan keragaman yang karena masuknya wujud ke dalam esensi yang benar-benar mungkin. Tentu, masuknya wujud ke dalam esensi dengan sendirinya menjadikannya sebagai kenyataan yang mungkin, tetapi timbul dari hakekat wujud yang, berdasarkan prosesnya dari wujud absolut, secara pasti mengasumsikan sifat kemungkinan. Tetapi Shadra terus-menerus mengulangi bahwa, mengenai dua hal tersebut, yakni wujud dan esensi, kemungkinan masuk ke dalam esensi yang bertanggungjawab atas keragaman statis bentuk-bentuk yang saling eksklusif, sedang wujud, karena tunggal, merupakan luapan wujud murni.[44] Di sisi lain, esensi dalam dirinya, sebagai non-wujud murni, bukanlah sesuatu untuk disebut atau dibicarakan dan ketika ia dikatakan sebagai wujud yang mungkin, ia telah dimasukkan ke dalam jenis wujud -- meskipun hanya wujud mental, sebagaimana telah kita lihat sebelumnya.[45] Esensi merupakan contoh sempurna kekurangan dan negasi: Ia bukan wujud atau non-wujud, bukan abadi atau mungkin, bukan sebab atau akibat, karena semua sifat ini masuk ke dalam wujud semata.[46] Ia adalah wujud yang non-wujud yang, kasarnya, mungkin, bukan esensi dalam dirinya.[47] Kemudian, ia merupakan wujud partikular, mode wujud yang mungkin, dan kemungkinannya terjadi karena wujudnya terkait dengan esensi (yang dalam dirinya bukan suatu wujud yang mungkin), yakni karena kapasitasnya *untuk menjadi dikonseptualisasi dalam pikiran.* Lalu menjadi sesuatu yang misteri mengapa Tuhan tidak menjadi mungkin karena konseptualisasi-Nya dalam pikiran-Nya sendiri, setidak-tidaknya. Namun Shadra akan meyakinkan kita dalam Bab I dan II Bagian II (halaman 169 dan 187 berikut) bahwa esensi dan sifat-sifat dalam pikiran Tuhan tidak dapat disifati oleh kemungkinan karena kemungkinan hanya merupakan tanda esensi yang terbatas; sifat-sifat Tuhan, sebagai tak terbatas, adalah pasti sebagaimana wujud-Nya.

Seorang India sezaman dengan Shadra yang agak lebih tua – pengeritik sejati Ibn 'Arabi - Ahmad Sirhindi, ketika menghadapi masalah yang sama mengenai kemungkinan, menolak ajaran Ibn

'Arabi bahwa sifat-sifat Tuhan sebagai material yang darinya dunia yang mungkin diciptakan dan diberkahi dengan wujud. Sirhindi berpendapat jika sifat-sifat Tuhan riil dan identik dengan Wujud-Nya, esensi wujud-wujud yang mungkin adalah lawan atau negasi sifat-sifat tersebut: Tuhan mempunyai wujud, kehidupan, pengetahuan, kekuasaan; esensi suatu wujud yang mungkin disifati oleh non-wujud, tidak hidup, kebodohan dan ketidakberdayaan. Tetapi Tuhan kemudian menyelamatkan wujud yang mungkin melalui sifat-sifat-Nya yang positif dengan menghapuskan bayang-bayang mereka pada yang pertama. Namun jelas bahwa Shadra tidak pernah mau menerima prinsip dualisme moral yang diperkenalkan oleh Sirhindi.[48)]

Bahkan, kita tidak harus membayangkan bahwa tindakan Shadra memasukkan pikiran Tuhan ke dalam esensi sebagai main-main atau bahwa ia dengan tutup mata atau mekanis mengikuti Ibn 'Arabi dalam hal ini. Saya kira, ini merupakan konsekuensi tema utama filsafat Shadra, suatu tema yang dapat dikatakan menjadi tujuan utama keseluruhan sistem filsafatnya, yakni ajaran yang ia sebut "ajaran khusus tentang Keesaan Tuhan" *(al-tauhid al-khashshi).* Ajaran ini singkatnya menyatakan – seperti telah ditunjukkan dalam Bab I Bagian ini dan seperti akan kita elaborasi lebih jauh dalam pembahasan kita mengenai Tuhan dalam Bab I Bagian II buku ini – bahwa, dalam bidang perbedaan dan keragaman, kesatuan yang sebenarnya ada, sedang, sebaliknya, dalam bidang kesatuan absolut, keragaman ada dalam bentuk yang "tetap," "ideal" atau "tunggal". Inilah ajaran kesatuan-dalam-keragaman dan keragaman-dalam-kesatuan *(wahda fi al-katsra wa al-katsra fi al-wahda).* Ia mengecam para atheis materialis yang hanya menganggap keragaman terkait dalam alam dan tidak menganggap kehadiran prinsip-Wujud yang satu, Tuhan yang esa di dalamnya, sebagaimana telah kita lihat dalam Bab I Bagian ini; ia juga menunjukkan kesalahan besar pandangan para mistikus yang, bahkan, dalam bidang keragaman yang mungkin hanya melihat kesatuan dan menolak wujud perbedaan, di mana setiap wujud, kenyataannya, adalah unik;[49)] ketiga, ia menyebut kaum imanensialis "sufi yang bodoh" yang menduga bahwa Tuhan ada hanya dalam manifestasi-manifestasi atau mode-mode-Nya – dalam keragaman – dan tidak mempunyai wujud transenden dalam diri-Nya sebagai wujud absolut.[50)] Akhirnya, ia mengeritik para filosof dengan

tajam karena berpendapat bahwa Tuhan begitu transenden sehingga, dalam wujud-Nya yang murni dan tunggal, tidak ada ruang bagi dunia meskipun dalam bentuk yang "tetap" dan tunggal. Itulah sebabnya mengapa ia dengan keras mengeritik ajaran abstraksi filsafat dalam semua konteks yang mungkin, sebagaimana telah kita lihat dalam Bab I dan II Bagian ini dan akan kita elaborasi dalam Bagian III (terutama Bab II dan IV) ketika membahas teori pengetahuannya. Menurut Shadra, wujud yang lebih tinggi bukanlah "mengabstraksikan dari" atau menegasikan bentuk-bentuk wujud yang lebih rendah, tetapi menyerap, meliputi dan melampaui mereka: mereka ada di dalamnya dalam bentuk yang tunggal. Itulah sebabnya mengapa, ketika menyipati Tuhan, ia mengemukakan prinsip, "wujud tunggal adalah [yakni, meliputi] segala sesuatu" *(basith al-haqiqah kull al-asya')*. Dengan demikian, tidak ada masalah bahwa Tuhan *meliputi dan melampaui* segala sesuatu – yang duniawi dan supra-duniawi. Ketegangan yang muncul di sini adalah antara pernyataannya mengenai kekosongan *(inanity)* esensi dan tindakannya memasukkan pikiran Tuhan dengan mereka. Menarik untuk dicatat bahwa *dalam hal ini*, ajaran Shadra mempunyai jumlah pengaruh yang sama dengan ajaran Sirhindi. □

CATATAN

1. *Asfar,* I, 2, hlm. 213, baris 5 dst.
2. *Ibid.,* hlm. 220, baris 13-hlm. 223, baris 8.
3. *Ibid.,* hlm. 223, baris 9-hlm. 225, baris 3. Shadra mengilustrasikan enam kategori tersebut dari fenomena tindakan manusia, hlm. 225, baris 4 dst.
4. *Ibid.,* hlm. 225, baris 14-15; catatan al-Thabathaba'i pada hlm.223.
5. *Ibid.,* hlm. 225, baris 5 dst.; *ibid.,* hlm. 224, baris 18-hlm. 225, baris 3; hlm. 220, baris 5-10; hlm. 226, baris 5-hlm. 229, baris 7.
6. *Ibid.,* hlm. 214, baris 12 dst.
7. *Asfar,* I, 1, hlm. 80, baris 2 dst.
8. *Asfar,* I, 2, hlm. 216, baris 3 dst.
9. *Ibid.,* hlm. 216, baris 19-hlm. 219, baris 6.
10. Tentang pembahasan esensi dan kenetralannya terhadap wujud dan non-wujud, lihat catatan 2 Bab II sebelumnya.
11. Lihat pembahasan tersebut, *ibid.,* hlm. 253, baris 17-hlm. 259, baris 20, terutama mengenai poin ini, al 257, baris 1-8.
12. *Ibid.,* hlm. 257, baris 8; hlm. 253, baris 7-8.
13. *Ibid.,* hlm. 257, baris 9-16.
14. *Ibid.,* hlm. 255, baris terakhir-hlm. 256, terakhir.
15. *Ibid.,* hlm. 251, baris 7-hlm. 253, baris 14.
16. *Ibid.,* hlm. 270 ,baris 15-hlm. 271, baris 15.
17. *Ibid.,* hlm. 268, baris 1 dst.
18. *Ibid.,* hlm. 263, baris 4 dst.; hlm. 273, baris 1-12; hlm. 281, baris 8-hlm. 282, baris 5; hlm. 272, baris 4-11.
19. *Ibid.,* hlm. 282, baris 6-hlm. 285, baris 9.
20. *Ibid.,* hlm. 224, baris 16 dst.; hlm. 216, baris 12 dst.; *Asfar,* III, 1, hlm. 309, baris 9-hlm. 310, baris 3; hlm. 318, baris 13 dst.
21. *Ibid.,* hlm. 287, baris 4 dst.
22. *Ibid.,* hlm. 289, baris 16 dst.
23. *Ibid.,* hlm. 288, baris 4-6, baris 20 dst.; lihat juga Bab I sebelumnya.
24. Rujukan dalam tiga catatan sebelumnya.
25. *Ibid.,* hlm. 288, baris terakhir dst.

26. *Ibid.*, hlm. 290, baris 2-3.
27. *Ibid.*, hlm. 290, baris 13 dst.; lihat juga Bab II sebelumnya, merujuk pada catatan 15.
28. Cf. Bab I sebelumnya, catatan 9; *Asfar*, i, 2, hlm. 294, baris 8 dst. (kutipan dari Ibn 'Arabi).
29. *Ibid.*, hlm. 350, baris 12 dst.
30. *Ibid.*, hlm. 290, baris 8 dst.
31. *Ibid.*, hlm. 299, baris 8 dst.
32. *Ibid.*, hlm. 301, baris 6-hlm. 303, baris 3.
33. *Ibid.*, hlm. 308, baris 8 dst.
34. *Ibid.*, hlm. 357, baris 2 dst.
35. *Ibid.*, hlm. 328, baris 1-hlm. 330, baris 1; hlm. 331, baris 6-hlm. 333, baris 1; hlm. 340, baris 11 dst. *Ibid.*, hlm. 328, baris 1 dst.
36. *Ibid.*, hlm. 328, baris 1 dst.
37. Rujukan pada catatan 35 sebelumnya.
38. Terutama, *ibid.*, hlm. 332, baris 3 dst.
39. Rujukan dalam catatan 34 sebelumnya.
40. Lihat keseluruhan pembahasan penting, *ibid.*, hlm. 312, baris 4-hlm. 318, baris 4, terutama hlm. 312, baris 5-hlm. 313, baris 4.
41. *Ibid.*, hlm. 313, baris 5-hlm. 315, baris 1.
42. *Ibid.*, hlm. 315, baris 2-18.
43. *Ibid.*, hlm. 315, baris 19 dst.
44. Di samping sejumlah bagian yang telah disebutkan sebelumnya, lihat *ibid.*, hlm. 320, baris 1-11, dan hlm. 339, baris 7-hlm. 341, baris 10.
45. Lihat rujukan dalam Bab I, II dan bab ini – bahkan, ini merupakan pendapat yang paling pas dalam pikiran Shadra.
46. Rujukan itu-itu juga sebagaimana dalam rujukan sebelumnya.
47. *Ibid.*, hlm. 312, baris 1-5; dan bagian yang disebutkan dalam Bab I, II sebelumnya dan bab ini. Kesulitan tersebut timbul akibat konsep "yang mungkin" atau "kemungkinan." Di satu sisi, kemungkinan dikatakan menjadi wujud yang mungkin dari esensi, karena *semua wujud* dalam dirinya satu dan pasti; di sisi lain, esensi-dalam-diri mereka tidak dapat dikatakan sebagai mungkin karena mereka hanya "bukan sesuatu." Tetapi hubungan esensi dengan wujud-wujud *partikular* berakibat pada kemungkinan.
48. Lihat karya saya, *Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi*, Karachi, 168, *Pendahuluan*, Bab II.
49. Lihat Sub D Bab I sebelumnya; tentang realitas hal-hal mungkin yang beragam, lihat terutama, *Asfar*, I, 2, hlm. 318, baris 7 dst.
50. *Asfar*, I, 2, hlm. 345, baris 3 dst dan catatan penting no 1 oleh al-Sabzawari pada halaman yang sama.

Bab V
GERAK, WAKTU DAN TATA DUNIA

A. *Gerak*

Teori Shadra mengenai gerak merupakan suatu hal baru dalam sejarah pemikiran Islam, yang bersandar pada konsep struktur peristiwa-peristiwa ruang-waktu yang kontinu. Badan-badan padat dilikuidasi dan dianalisis ke dalam faktor potensi murni gerak yang disebut materi dan faktor yang mengaktualisasikan, yang disebut "bentuk fisik" atau "hakekat jasmani" yang secara terus-menerus berubah dan menimbulkan suatu rangkaian ruang-waktu, suatu rangkaian kesatuan (kontinum), dalam arti bahwa baik ruang maupun waktu masing-masing tidak ada yang eksis secara bebas, tetapi keduanya merupakan fungsi atau aspek-aspek gerak kontinu yang disatukan. Lebih jauh, gerak ini satu arah dan evolusioner, yang terjadi dalam bentuk-bentuk wujud yang lebih tinggi hingga wujud material mencapai tingkat di mana ia muncul melampaui bidang ruang-waktu: gerak inilah yang disebut "gerak-dalam-substansi" *(harakah fi al-jauhar),* di mana substansi badan-badan dikenai perubahan sebagai lawan dari sekedar perubahan kualitatif – yakni, dalam istilah-istilah ukuran, bayangan atau kualitas-kualitas lain – dan bentuk terakhir perubahan ini direduksi ke dalam yang pertama. Tetapi, sebelum membahas ide-ide substantif ini, wujud gerak obyektif *sebagai proses* harus dibangun dan ini menuntut suatu koreksi atas pernyataan-pernyataan tertentu yang timbul dari Ibn Sina, Imam Besar filsafat Peripatetik Islam.

Ibn Sina, berkaitan dengan gerak, mengatakan bahwa, ada dua gagasan yang dapat dibedakan. Yang pertama adalah konsep gerak sebagai suatu kontinuitas, yakni *bagian (tadrij)* gerak dari titik yang satu ke titik yang lain atau dari awal ke yang terakhir *sebagai sebuah*

keseluruhan. Ini hanya ada dalam pikiran, karena gambaran mental dapat menyimpan berbagai titik di mana badan yang bergerak yang telah melintasi terlibat meninggikan dan menurunkan saat-bagian dan membangunnya ke dalam *saat ini* yang disatukan seluruhnya. Yang kedua, yang secara aktual dapat diperhatikan dalam dunia eksternal, adalah kondisi *tidak berubah dan permanen* dari badan yang bergerak, yakni kondisi wujud *yang berada* antara permulaan dan akhir. Pandangan yang kedua ini tidak melibatkan gagasan perubahan, karena ia hanya melihat obyek pada titik-ruang tertentu dan pada waktu-saat. Pandangan, yang pertama disebut pandangan *sebagian (qath'i),* yang kedua disebut pandangan "menengah" *(tawassuth).* Menurut Ibn Sina, pandangan yang pertama adalah subyektif yang menimbulkan gagasan waktu sebagai perluasan, karena penyelidikan hanya berkaitan dengan waktu-saat-saat.[1] Tetapi Ibn Sina menolak menyebut waktu sebagai perluasan fiktif atau tidak riil, karena dasarnya terletak dalam pengalaman kita mengenai dunia eksternal.[2]

Mir Damad, guru Shadra, mengeritik pandangan yang menegaskan bahwa gerak sebagai proses adalah subyektif. Ia menegaskan, jika gagasan tentang *proses yang kontinu sebagai sebuah keseluruhan atau kesatuan* tidak dapat dipahami, maka ia dapat mengada sangat sedikit baik dalam pikiran maupun di dunia luar. Tetapi bahwa yang demikian itu tidak hanya bisa dipahami tetapi dapat dialami secara aktual, ditunjukkan oleh badan yang diperluas dalam ruang, di mana bagian-bagiannya merupakan kesatuan dan, bahkan, keseluruhan juga diberikan. Persis seperti dalam waktu, yang satu bagian mendahului lainnya, demikian juga dalam ruang, satu bagian badan mendahului bagian lainnya. Gagasan proses penyingkapan secara gradual tersebut tidaklah bertentangan dengan wujudnya *sebagai keseluruhan* dalam waktu, yang juga sebagai kesatuan yang diperluas, meskipun ia tidak dapat ada dalam saat-waktu.[3] Shadra menerima pandangan gurunya dan memberikan sejumlah alasan mengapa pernyataan-pernyataan Ibn Sina harus ditafsirkan untuk mengakomodasi obyektivitas gerak sebagai proses, yang salah satunya adalah subyektivitas yang kelihatannya bertentangan dengan pernyataan-pernyataan lain filosof tersebut.[4] Namun yang menarik adalah bahwa al-Sabzawari dalam komentarnya tidak menerima posisi Shadra dan bersiteguh pada subyektivitas pandangan gerak-sebagian, meskipun ia muncul sebagai

inti teori Shadra yang penting tentang "gerak substantif," yang tentu diterima oleh al-Sabzawari.[5] Karena, jika tidak demikian, adalah sama sekali tidak jelas bagaimana seseorang dapat membangkitkan suatu teori tentang rangkaian ruang-waktu obyektif. Benar, sebagaimana akan kita lihat, bahwa bagi Shadra dan al-Sabzawari esensi dunia adalah perubahan dan kebaruan, tetapi perubahan dan kebaruan inilah yang, *sebagai proses,* membuat rangkaian menjadi mungkin.

Filsafat tradisional berpendapat bahwa gerak, sebagai kondisi stabil aliran berlalunya *(halah sayalah)* yang tetap yang menciptakan suatu proses kontinu yang *hanya* ada dalam pikiran, memerlukan suatu dasar untuk mendukungnya, wujud yang mendukung ini adalah sesuatu yang diam sekaligus bergerak, yaitu wujud dalam arti aktual dan dalam pengertian lain potensial, karena aktualisasinya terjadi dalam gerak. Pandangan ini berpendapat bahwa gerak terjadi hanya dalam aksiden, yakni tempat, ukuran, kualitas dan sebagainya. Selanjutnya, gerak, yang dibatasi pada aksiden, tidak dapat menciptakan perbedaan dalam esensi atau spesies badan yang bergerak, meskipun, sebagaimana akan kita lihat, gerak ini menciptakan perbedaan khusus dalam aksiden (misalnya, hitam) di mana gerak terjadi pada lapisan bawah.[6]

Namun, Shadra selanjutnya mengatakan, karena gerak yang berarti *berpindah* sebagai kata kerja, yakni "kebaruan dan ketergelinciran *(tajaddud wa al-inqidha')* yang kontinu", dari bagian-bagian gerak, adalah tidak mungkin bahwa sebabnya yang langsung harus sesuatu yang tetap atau wujud yang abadi. Karena, suatu entitas yang tetap atau abadi mengandung dalam dirinya fase-fase gerak yang dilalui *sebagai kenyataan saat ini,* dan kebersamaan melewati fase-fase sama dengan diam, bukan gerak. Karena itu, gerak tidak dapat dibangun atas dasar entitas yang diam. Entitas semacam itu bisa jadi mempunyai *esensi* yang tetap, tetapi bukan *wujud* yang tetap yang hanya terjadi dalam perubahan dan perpindahan. *Dengan demikian, ada perubahan lain di samping perubahan aksiden-aksiden, perubahan yang lebih fundamental, yaitu perubahan-dalam-substansi* – berkat bentuk-bentuk material yang selalu berubah – di mana semua perubahan dalam aksiden pada akhirnya dapat dilacak.[7] Semua badan, baik langit atau material, dikenai oleh gerak substansial ini dalam wujud mereka dan ini membuktikan bahwa seluruh dunia ruang-

waktu secara temporal berawal sejauh wujudnya terus diperbaharui setiap saat.[8]

Pandangan yang demikian itu memodifikasi pandangan tradisional dalam tiap hal. Pertama, tidak lagi diyakini bahwa gerak memerlukan lapisan bawah yang abadi jika kita tidak ingin berbicara tentang *esensi* tetap, sebab gerak langsung, bukan wujud sebenarnya, harus diperbaharui setiap saat. Esensi tersebut statis karena ia memberikan *konsep* "bahwa yang secara konstan memperbaharui diri merupakan dasar alam material dan menyebabkan gerak dalam alam;"[9] atau juga yang kita maksudkan dengan gerak aksidental, bukan gerak substantif.[10] Kedua, sebagaimana akan kita lihat segera, meskipun tingkat bawah gerak aksidental hanya dapat dipahami sebagai badan dalam pengertian umum, yakni sebagai spesies, bukan sebagai sepotong badan terbatas, yang dikenai perubahan konstan adalah alam jasmani atau material atau bentuk-sesaat. Karena itu, entitas yang "abadi" bagi aksiden hanya dapat menjadi proses atau bagian dari proses yang dipandang sebagai kesatuan. Tetapi ucapan yang jujur, perubahan aksidental sendiri dapat dilacak pada perubahan substantif, di mana tidak ada yang tetap kecuali perubahan. Karena, dalam perubahan tersebut, gerak dan yang menggerakkan adalah identik.[11]

Ketiga, apa yang disebut "sebab langsung gerak" di atas, yaitu gerak sendiri dan menyebabkan semua gerak aksidental, jelasnya adalah alam yang dengannya badan atau materi diberkahi atau, bahkan, alam khusus yang umumnya diyakini dapat menciptakan spesies sebenarnya – langit, manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan, mineral. Alam inilah yang secara konstan dikenai perubahan dan dengannya semua aksiden juga berubah. Filsafat tradisional menganggap alam yang demikian itu sebagai tetap, tetapi sebagai pencipta perubahan; dan diyakini bahwa gerak adalah sebagai hasil alam (sebagaimana ketika batu jatuh) atau sebagai ketentuan alam (sebagaimana ketika batu didorong) atau keinginan bebas. Tetapi jelas bahwa semua gerak pada akhirnya disebabkan alam, karena dalam keinginanpun badan bergerak justru karena ia mempunyai alam. Lebih jauh, Ibn Sina dan para filosof lain mengakui bahwa alam berubah agar menimbulkan gerak, bahkan mereka bersikukuh bahwa perubahan yang terjadi pada alam badan ini berasal dari luar, dalam istilah-istilah

pembaharuan atau perkembangan tingkat jarak badan yang bergerak menuju tujuannya.[12] Mereka juga berbicara tentang rangkaian ganda dalam gerak, yakni gerak dasar itu sendiri dan tingkat pendekatan badan yang berurutan menuju tujuan dan menegaskan bahwa masing-masing dari dua rangkaian ini, bersama-sama dengan alam badan yang tetap, menimbulkan rangkaian lain. Tetapi metoda untuk menjelaskan gerak dan mengaitkan yang bergerak dengan yang tetap sangat tidak mencukupi, karena masalahnya adalah: bagaimana gerak itu sendiri berawal? Dua rangkaian tersebut dan interaksi keduanya bisa jadi sangat membantu dalam menyingkap atau menggambarkan *karakteristik* gerak, tetapi mereka tidak dapat menjelaskan asal usul mereka sendiri, yang harus terletak pada alam badan sendiri. Karena itu alam badan sendiri harus berada dalam gerak.[13]

Jika alam berada dalam perubahan yang konstan dan setiap saat, kita mempunyai badan baru dengan bentuk baru, masalahnya: dari manakah timbul gagasan kesatuan "sesuatu" dan gagasan bahwa sesuatu tertentu, misalnya, adalah binatang atau tumbuhan. Jawabannya adalah dalam "sesuatu" apapun,, bentuk-bentuk yang terus-menerus berubah adalah sama, sehingga kita *membayangkannya* sebagai sama dan menggolongkannya ke dalam konsep yang tetap, statis, misalnya, manusia atau tumbuhan. Yang demikian itu karena konsep-konsep atau esensi adalah statis dan berperan menggambarkan sifat-sifat pokok tertentu yang memungkinkan seperangkat dari mereka dimasukkan ke dalam "kesesuatuan," yakni entitas yang tak berubah. Hanya ketika kulminasi bentuk-bentuk mencapai tangga krusial tertentu, sebagai contoh, tumbuh-tumbuhan, telah menggunakan potensinya sendiri, berubah ke dalam alam binatang yang lebih tinggi, kita menyadari bahwa perubahan telah terjadi. Jika tidak demikian, perubahan ini secara tak dapat dipersepsi terjadi di sepanjang waktu.[14] Tetapi manusia dapat mengalami perubahan ini dalam dirinya jika ia menyelidiki kesadarannya sendiri dengan seluk-beluk dan ketakutan yang memadai, dan dapat melihat bahwa perubahan secara absolut adalah tetap dan dapat memvisualisasi kemungkinan bidang ruang-waktu yang akhirnya melampaui dan menjadi anggota urutan ketuhanan, karena semua perubahan ini berakar dalam, dan merupakan manifestasi, urutan tersebut. Wujud, yakni

Tuhan sendiri, mempunyai pengaruh alami atas bentuk-bentuk yang dianggap baru.[15]

"Sesuatu" bagi Shadra, dengan demikian, adalah "struktur peristiwa" partikular berkat kontinuitas gerak dan kesamaan bentuk-bentuk yang sangat kecil, yang mengizinkan pengelompokan sistem-peristiwa tertentu ke dalam konsep mental atau esensi. Dalam realitas, tidak ada sesuatu kecuali hilangnya bentuk-bentuk dan penghilangan ini satu arah dan tidak dapat dibalik, masing-masing bentuk yang berurutan "mengandung" semua bentuk sebelumnya dan melampaui mereka. Gerak terjadi dari yang lebih umum dan tidak menentukan menuju yang lebih terbatas dan lebih konkrit: proses ini menyerupai munculnya spesies-spesies dan individu-individu yang lebih konkrit dari genus-genus yang umum dan tidak menentukan, berkat perkembangan diferensia yang berurutan.[16] Shadra secara eksplisit menolak atomisme teologi-Kalam yang didukung oleh al-Razi, karena, dengan mempostulatkan gerak dengan sentakan atau "lompatan" *(thafra),* teori ini menolak realitas kontinuitas dan proses.[17] Dengan demikian, jika dalam atomisme Kalam, "sesuatu" terbentuk dari atom-atom yang berlainan, bagi Shadra, "sesuatu" adalah segmen partikular proses yang terus-menerus yang dianggap sebagai "sistem peristiwa" partikular untuk tujuan penggambaran.

Pada titik ini muncul pentingnya ajaran Shadra mengenai wujud obyektif gerak sebagai proses yang tidak diterima oleh al-Sabzawari. Bagi Shadra, sistem peristiwa, meskipun ia merupakan bagian dari proses realitas, bukanlah subyektif dan sewenang-wenang: "sesuatu" merupakan individu riil yang mempunyai validitasnya sendiri, sedang bagi al-Sabzawari, apa yang riil aliran penguapan atau gerak dari suksesi yang terus-terusan dari kemunculan dan kerusakan bentuk-bentuk, segmen-segmen yang entah bagaimanapun telah ditoreh oleh pikiran untuk penyelidikan dan penggambaran, tetapi kerja mental ini benar-benar tidak mempunyai validitas,[18] meskipun al-Sabzawari sering menerima bahasa gurunya dan menyebut perluasan ruang-waktu partikular "kesatuan riil" dan "individu riil."[19]

Sekarang kita tiba pada pembahasan yang lebih rinci mengenai bagaimana gerak dapat dikatakan terjadi dalam kategori-kategori kualitas aksidental dan jumlah, sehingga kita dapat membuktikan dari

wujud gerak substantif ini atau gerak dalam kategori substansi itu sendiri. Catatan pendahuluan perlu diberikan di sini. Sebelumnya kita telah menunjukkan (dan ini akan dielaborasi di sini) bahwa gerak dalam aksiden-aksiden, dalam analisis terakhir, dikaitkan dengan, dan merupakan akibat pada gerak substantif. Dengan demikian, ia tidak dapat dibalik sebagai yang terakhir. Tetapi jelas bahwa kualitas-kualitas bukan hanya meningkat tetapi juga menurun: dingin berubah menjadi panas dan sebaliknya; hitam menjadi putih dan sebaliknya. Bahkan Shadra bersikukuh bahwa semua perubahan kualitatif menuju kesempurnaan dan satu arah, seperti,[20] dan sebagai akibat, gerak-dalam-substansi. Shadra sendiri kelihatannya membiarkan ide ini tidak jelas, tetapi al-Sabzawari mengira bahwa jika para filosof tradisional berpendapat bahwa aksiden benar-benar tidak "berubah menjadi" tetapi hanya menggantikan yang lain, konsekuensi ajaran Shadra adalah mereka "berubah menjadi" yang lain. Tetapi bersamaan dengan perubahan ini, yang murni eksternal dan dua arah, terdapat perubahan internal, perubahan "esensial" dalam kualitas-kualitas yang satu arah.

Ide pertama yang perlu dicatat adalah bahwa dalam kasus gerak dalam aksiden-aksiden, lapisan bawah gerak bukanlah kategori-kategori aksidental itu sendiri, tetapi substansi: ketika "hitam" meningkat dalam intensitasnya, yang demikian bukan berarti bahwa "kehitamannya meningkat" tetapi "badan yang meningkat dalam kehitaman." Pandangan yang demikian itu diyakini oleh para filosof sebagai benar dan menunjukkan bahwa substansi itu sendiri berubah *dalam hal kehitamannya.* Karena, jika masalah peningkatan adalah masalah kehitaman itu sendiri, maka apakah kehitaman asli tetap ada ataukah tidak ada. Jika ia tidak ada lagi, maka jelas ia tidak dapat lagi menjadi subyek dan kehitaman baru timbul. Jika tetap utuh, maka tidak ada peningkatan, tidak ada gerak yang terjadi di dalamnya. Tetapi, jika ia tetap dan kuantitas kehitaman yang baru ditambahkan kepadanya, maka tambahan baru dari luar, sebagaimana sebelumnya, telah terjadi dan kehitaman asli tetap tidak berubah. Ini menunjukkan bahwa ketika kehitaman meningkat, hitam yang baru menjadi ada, di mana hitam yang asli berubah menjadi, dan substansi sendirilah yang bergerak dari satu tingkat kehitaman ke yang lain. Itulah sebabnya mengapa para filosof berpendapat bahwa dalam perubahan kualitatif

suatu rangkaian atau spesies tak terbatas, misalnya, hitam yang timbul, yang masing-masing menggantikan yang lain dalam urutan, tetapi ketakterbatasan ini dalam potensi, yakni secara tak terbatas dapat dilihat oleh pikiran. Para filosof, dengan demikian, menegaskan bahwa, dalam intensifikasi kehitamannya, bukan kasus badan yang mempunyai dua hitam, yang asli dan tambahan, tetapi spesies hitam yang baru sepenuhnya.[21]

Berdasarkan uraian ini, jika pertanyaan diajukan: Apakah yang membangun kontinuitas sesuai dengan kenyataan bahwa tidak ada kualitas asli yang tetap, tetapi hanya ada spesies-spesies baru yang muncul?, jawabannya adalah lapisan bawah yang kontinu dan terus berubah. Gambaran yang demikian itu tentu berbeda dari atomisme Kalam yang tidak membolehkan kontinuitas. Tetapi ajaran filsafat ini juga telah dimodifikasi lebih jauh, karena ia tidak membuat perubahan kualititatif *sebagai proses* sedemikian rupa, sebagaimana tidak ada yang asli dalam istilah kualitas hitam yang diperbolehkan tetap. Mari kita bayangkan bahwa suatu titik, misalnya, kepala kerucut, mendahului permukaan. Dalam hal ini, ada titik tunggal yang tetap sepanjang masa gerak dan ada titik-titik yang lain, yakni, yang ada pada permukaan yang dengannya yang pertama secara berurutan telah diidentifikasi. Dalam contoh intensifikasi kehitaman, karenanya, kita harus mengandaikan bahwa ada kehitaman asli yang mengidentifikasi diri dengan titik-titik kehitaman yang terus meningkat dan memberikan kepada mereka jenis kesatuan. Kesatuan tersebut bisa jadi lemah karena, sebagaimana telah kita katakan, yang asli menyerupai genus-genus dan kekonkritan yang tidak menentukan secara progresif masuk ke dalam spesies yang berkembang sebagai pemilik realitas eksistensial satu-satunya, tetapi memungkinkan semuanya digolongkan ke dalam konsep atau esensi "hitam".[22] Kemudian, bahwa lapisan bawah mengalami perubahan kualitatif – dalam hal ini, hitam – bukan sekedar badan, tetapi juga badan dengan *sejumlah* tingkatan hitam.

Kesimpulan ini penting untuk menjelaskan masalah perubahan kualitatif, karena banyak kesulitan yang dialami berkaitan dengan masalah ini. Alasannya adalah ketika kuantitas tertentu meningkat (atau menurun), kuantitas asli tidak lagi berada dalam wujud dan ketika kuantitas rusak, yakni yang dikuantifikasi, yaitu badan, juga

rusak. Karena alasan inilah, al-Suhrawardi dan para pengikutnya menolak gerak dalam kategori kuantitas sama sekali.[23] Ibn Sina juga mengalami kesulitan dalam perubahan kuantitatif dalam badan organis, terutama dalam binatang dan tumbuh-tumbuhan, karena ia menduga tidak ada faktor yang tetap yang dapat ditempatkan pada badan-badan ini. Shadra mengutip satu bagian panjang dari Ibn Sina di mana ia menyebutkan sejumlah kemungkinan alternatif berurutan, tetapi menolak semuanya dan mengakhiri dengan berdoa semoga Tuhan mengaruniai solusi yang memuaskan pada seseorang yang bersikukuh dalam usaha berpikirnya, dan menasehati agar seseorang tidak putus asa mencari jawaban.[24]

Shadra menawarkan dua solusi bagi dua kesulitan tersebut, salah satunya yang dibuat oleh al-Suhrawardi dalam kaitannya dengan kuantitas-kuantitas inorganis dan lainnya yang dibuat oleh Ibn Sina (yang lagi-lagi ia kritik pada titik ini dalam Bagian III, Bab I berikut, catatan 28) tentang kesatuan badan organik dalam tumbuh-tumbuhan dan binatang. Solusinya terhadap kesulitan pertama tentang analogi kualitas kehitaman adalah bahwa tingkat bawah perubahan kuantitatif adalah materi ditambah *sejumlah* kuantitas, bukan kuantitas tak terbatas[25] atau, dengan kata lain, materi yang terbungkus dalam bentuk jasmani. Karena, kontinuitas atau perluasan, yakni kapasitas untuk dimensi-dimensi, adalah diferensia badan semacam itu dan dengannya badan *sebagai spesies* menjadi terbentuk. Inilah yang disebut "badan alami" *(al-jism al-thabi'i)* yang dibedakan dari "badan matematis" *(al-jism al-ta'limi),* di mana dimensi-dimensi terbatas sangat penting. Sekarang, lapisan bawah perubahan substantif dan semua perubahan kualitatif dan kuantitatif, menurut Shadra, adalah yang pertama – bentuk jasmani – ditambah *sejumlah* kuantitas dan kualitas, tetapi bukan kuantitas dan kualitas terbatas, karena dengan kuantitas dan kualitas terbatas, badan menjadi "matematis."[26] "Sejumlah kuantitas dan kualitas" ini merupakan kuantitas dan kualitas yang menjadi "faktor umum" *(qadar musytarak)* dalam fase-fase perubahan yang berurutan dan tetap melalui mereka.[27] Apa yang membuat asumsi ini penting adalah *kenyataan kontinuitas proses* yang, sebagaimana telah kita lihat, menyatukan dan mengkaruniai kesatuan kepada fenomena gerak. Jika tidak ada kesatuan proses yang terus berlangsung, benar untuk berasumsi bahwa tidak ada hitam yang asli

atau kuantitas asli yang tetap dalam lapisan bawah. Dengan demikian, lapisan bawah yang riil adalah kontinuitas proses itu sendiri. Hal-hal yang dikenai perubahan dan pergantian yang kontinu dalam proses ini adalah kuantitas-kuantitas dan kualitas-kualitas terbatas (sebagai lawan dari kuantitas-secara umum dan kualitas-secara umum yang tidak berubah) yang telah kita gambarkan sebelumnya sebagai ketakterbatasan potensi kualitatif dan kuantitatif spesies antara permulaan dan akhiran gerak.[28)]

Untuk meringkas, dari kompleksitas pernyataan-pernyataan filosof kita ini, poin-poin berikut kelihatannya berkembang dengan jelas. Semua gerak secara esensial adalah evolusioner dan satu arah. Semua gerak mempunyai pengaruh menimbulkan proses individu – entitas yang kesatuannya dijamin oleh lapisan bawah dan kuantitas atau kualitas yang tidak menentukan yang bertindak, *vis-a-vis* ketakterbatasan kuantitas dan kualitas menentukan yang berkembang, sebagaimana genus *vis-a-vis* spesies-spesies yang konkrit. Lapisan bawah adalah sesuatu yang samar (materi atau alam jasmani); kesatuan yang tetap adalah sesuatu yang tidak menentukan, seperti genus; ketakterbatasan spesies yang berkembang dalam gerak adalah konkrit tetapi hanya potensial dalam arti mereka secara mental dapat dilihat *ad infinitum,* tetapi kesatuan yang ditimbulkan adalah obyektif dan kuat, suatu kesatuan entitas-proses atau struktur-peristiwa sebagai individu eksistensial.[29)] Untuk menangkap signifikansi semua kesimpulan ini sepenuhnya, kita harus melihat ajaran Shadra berikutnya tentang gerak substantif, dan solusi masalah Ibn Sina berikut ini akan memberi petunjuk tertentu pada ajaran yang terletak secara terpisah pada teori Shadra mengenai wujud.

Tentu, jawaban yang diberikan kepada al-Suhrawardi di atas juga baik bagi Ibn Sina karena lapisan bawah abadi yang disyaratkan hanyalah badan-secara-umum *(jism muthlaq),* bukan badan-secara-khusus. Yang demikian itu benar bagi materi organik dalam tumbuh-tumbuhan sebagaimana bagi materi inargonik.[30)] Tetapi kesulitan Ibn Sina justru karena kenyataan ia tidak menyadari sepenuhnya bahwa, dalam derajat evolusi, setiap diferensia yang lebih tinggi meliputi yang lebih rendah sebagai potensi atau materinya, dan ia sendiri sama dengan wujud konkrit. Dalam pembahasan kita mengenai esensi dalam bab kedua bagian pertama buku ini, kita telah membangun

kesamaan diferensia-wujud. Karena itu, dalam tumbuh-tumbuhan, badan bertindak sebagai materi dan "mampu tumbuh atau menurun" sebagai diferensia. Selama diferensia tetap, wujud tumbuh-tumbuhan akan tetap utuh dan perubahan dalam badan atau prinsip materinya tidak akan mempengaruhinya. Karena itu, dengan pertumbuhan atau menurunnya badan, badan-individu, yakni kuantitas, badan *terbatas* akan hancur, tetapi diferensia yang "mampu tumbuh dan rusak" akan tetap utuh karena diferensia telah menjamin bahwa *sejumlah* badan akan tetap sebagai bagiannya. Demikian halnya dengan binatang *vis-a-vis* tumbuh-tumbuhan: selama diferensia binatang, yakni, "dapat mempersepsi dan bergerak," tetap, binatang akan tetap utuh meskipun seribu perubahan terjadi dalam badannya. Identias eksistensial semua bentuk wujud yang lebih tinggi dijamin oleh diferensia mereka masing-masing.[31)]

Dapat dicatat bahwa bahasa yang digunakan Shadra untuk menformulasikan poin terakhir ini kelihatannya membingungkan dan bahkan kontradiksi dengan jawabannya terhadap poin yang pertama. Kita ingat di sini ia mengatakan bahwa kesatuan gerak dalam kuantitas dan kualitas adalah, sebagian setidak-tidaknya, karena keabadian badan-secara umum dan/atau kuantitas atau kualitas-secara umum. Tetapi sekarang: "yang mampu tumbuh adalah diferensia tumbuh-tumbuhan yang wujudnya disempurnakan, karena kesempurnaannya yakni, wujud konkrit) bukan karena wujud badannya semata, yakni prinsip potensinya semata. Karena itu, tidak diragukan bahwa perubahan entitas jasmani tidak dapat menyebabkan perubahan dalam wujud substansial tumbuh-tumbuhan itu sendiri *karena badan di dalamnya dianggap hanya sebagai badan-secara umum*....Dengan demikian ia [tumbuhan], *karena badan alami secara umum rusak sebagaimana entitas,* tetapi karena ia sebagai badan yang dapat tumbuh, tidak rusak, baik dirinya maupun bagian-bagiannya, karena bagian-bagiannya tak lain adalah *badan-secara umum.*"[32)] Bahkan, tidak ada kebingungan atau kontradiksi jika kita menganggap badan-secara-umum dan kuantitas atau kualitas secara umum yang dibicarakan dalam point pertama (sebagaimana telah kita lakukan) dalam pengertian *genus,* sedang kita menganggap badan-secara-umum dalam dua kasus pertama pada bagian ini sebagai makna *materi-prinsip* (sebagaimana telah kita lakukan dalam paragrap sebelumnya),

dan kita menganggap ungkapan yang sama dalam kejadiannya yang ketiga dalam bagian ini, lagi-lagi, sebagai makna genus. Konteks tersebut menjadikannya jelas, meskipun ungkapannya sangat membingungkan. Contoh-contoh semacam itu sangat banyak dalam sistem Shadra, meskipun tidak seakut dengan masalah ini. Jelaslah bahwa ketika badan-secara-umum dikatakan tetap dan memberikan kesatuan ia berarti genus karena genus merupakan bagian yang tak terpisahkan dari diferensia; tetapi ketika ia dikatakan terpisah tanpa mempengaruhi diferensia, ia berarti materi sebagai prinsip potensi; karena ketika potensi diaktualisasikan, ia lenyap atau, jika ia sebagai wujud dalam dirinya, sebagai contoh, badan *vis-a-vis* tumbuh-tumbuhan, nasibnya menjadi berbeda dengan sebelumnya sebagai potensi yang sekarang menjadi aktual – diferensia yang lebih tinggi. (Tentang perbedaan antara genus dan materi, lihat Bab II tentang Esensi sebelumnya).

Kenyataannya bahwa, dalam gerak evolusioner, perubahan dan identitas dipelihara oleh diferensia yang berkembang yang sama dengan wujud, menunjukkan bahwa, dalam analisis terakhir, uraian bentuk lapisan rendah tidak penting bagi Shadra, tetapi uraian wujud-esensi dia perhitungkan. Yang demikian itu karena uraian tentang bentuk lapisan bawah tidak cukup untuk menjelaskan evolusi atau perubahan dalam istilah perkembangan. Benar bahwa dalam semua perubahan ada suatu jenis lapisan bawah yang "menjamin", tetapi syarat ini dapat dipenuhi oleh badan atau materi yang dapat di-individuasikan oleh sejumlah bentuk, bukan bentuk yang terbatas. Para filosof sendiri mengakui bahwa dalam perubahan di mana suatu bentuk atau alam didahului oleh bentuk atau alam yang benar-benar berbeda, sebagai contoh, ketika air menjadi udara, identitas materi pertama dipelihara oleh sejumlah bentuk, bukan bentuk terbatas. Jika demikian masalahnya dengan materi pertama, yakni potensi murni, bentuk-jasmani-umum dapat menjadi benar *(a fortiori)* yang dipelihara karena ia sudah aktual dan bukan potensi murni.[33] Tetapi untuk menjelaskan perubahan evolusioner, kita harus memberikan cerita gerak bukan dalam istilah-istilah bentuk lapisan rendah, tetapi dalam istilah-istilah prinsip wujud yang, baru saja kita ketahui, disifati oleh "ambiguitas sistematis" *(tasykik),* yang berarti penyingkapan wujud yang progresif pada setiap tingkatan yang berbeda-beda

dan yang, dengan demikian, mengizinkan kebaruan yang selalu berkembang dengan tetap memiliki identitas. Karena wujud, sebagaimana kita dari Bab I Bagian ini, merupakan prinsip "yang berdasarkan wujud yang itu-itu juga menjadi berbeda." Mari kita ringkas cerita gerak tersebut dalam warna hitam.

Sebagaimana telah kita lihat, para filosof Peripatetik berpendapat bahwa ketika warna hitam meningkat, ia tetap sebagai suatu kesatuan dari awal hingga akhir, tetapi pada setiap saat selama geraknya ia berbeda, dalam arti bahwa ia dapat memberikan bentuk yang berbeda kepada pikiran, meskipun demikian, sebagaimana telah kita lihat, bentuk-bentuk ini bisa jadi kelihatannya tidak berbeda dalam obyek-obyek material normal karena kesamaan bentuk-bentuk yang erat dan, dengan demikian, obyek material kelihatannya sama secara identik. Kita juga telah melihat bahwa bentuk-bentuk ini secara potensial tak terbatas. Dari sini ada dua kesimpulan berikut. Pertama, wujud adalah realitas azali atau obyektif sedang bentuk-bentuk atau esensi adalah subyektif, yakni mereka hanya nampak dalam pikiran. Karena, jika esensi harus dianggap sebagai realitas obyektif dan wujud sebagai sesuatu yang muncul dalam pikiran, sebagaimana para filosof belakangan dari al-Suhrawardi ke belakang berpendapat, maka ketak-terbatasan bentuk-bentuk atau esensi harus menjadi ketakterbatasan aktual, tidak hanya potensial, yang tidak mungkin karena yang tak terbatas terstruktur tidak pernah dapat menjadi aktual. Kedua, karena ketakterbatasan bentuk-bentuk atau esensi yang progresif dapat diberikan oleh wujud ini, yakni badan yang hitam dalam pikiran, maka wujud ini dalam gerak yang terus-menerus menuju tujuannya dan, di samping kesatuannya, mempunyai ketakterbatasan individu *(afrad)* yang mendahului yang lain, bukan sebagai atomik dan peristiwa-peristiwa terpisah, tetapi sebagai proses yang terus-menerus.[34) Sebagaimana telah kita lihat sebelumnya, kesatuan-dalam-proses dapat diverifikasi dengan sejarah kita sendiri yang disadari sebagai individu dan dengan menenggelamkan ke dalam diri kita sendiri di mana kesadaran menyingkap suatu arus atau penguapan wujud yang terus-menerus dan membuktikan bahwa masing-masing dari kita adalah individu, bahkan tidak pernah menjadi individu yang sama dalam dua saat. Shadra juga mengutip seorang pengarang, yang tidak disebutkan namanya, untuk tujuan ini.

Bahwa badan manusia dalam perubahan terus-menerus dari embrio ke masa tua merupakan gagasan lama dan Van den Bergh telah mengutip sejumlah bagian yang menarik mengenai masalah tersebut dari Plutarch dan Seneca.[35] Ibn Sina menggunakan perubahan badan ini untuk membuktikan ketidakmaterialan jiwa yang menjelaskan identitas manusia yang abadi meskipun fisiknya berubah. Al-Ghazali dan Ibn Rusyd keduanya menolak argumen ini atas dasar bahwa dalam tumbuh-tumbuhan dan binatang identitas ini tetap meskipun kenyataannya mereka berada dalam perubahan yang terus-menerus.[36] Shadra berbeda dari pandangan ini dalam dua hal penting. Pertama, menurutnya, seluruh wujud manusia, yakni badan dan pikiran berada dalam perubahan, tidak hanya badan. Contoh yang secara eksplisit diberikan adalah hilangnya kesadaran, bukan perubahan dalam badan. Kedua, perubahan tidak berarti sekedar perubahan tetapi perubahan perkembangan di mana entitas yang bergerak secara progresif merealisasikan kesempurnaan hingga, sebagaimana akan kita lihat dalam Bab V Bagian III mengenai eskatologi, jiwa dan badan mencapai suatu wujud yang abadi.

Inilah yang dimaksud oleh Shadra dengan ajaran "gerak yang terus-menerus" *(harakat al-ittishal),* di mana identitas dan perubahan dikemukakan dan dijamin oleh prinsip wujud yang dengan sendirinya memanifestasikan diri dalam bentuk-bentuk yang selalu berubah namun tetap sama. Dalam hal hitam kita dapat mengatakan bahwa, dalam intensifikasi, wujud obyek yang hitam secara terus-menerus berusaha menyempurnakan diri, dengan melewati manifestasi-manifestasi hitam yang baru dan progressif. Dengan demikian, tegas Shadra, "wujud yang tetap secara absolut identik dengan wujud yang berubah dan juga secara absolut identik dengan masing-masing manifestasinya yang sesaat (yang tak terbatas).... Karena itu, jika kita mengatakan bahwa ia (yakni wujud hitam) satu, kita benar; jika kita mengatakan banyak, juga sama benarnya. Jika kita mengatakan bahwa ia secara identik tetap dari awal perubahan hingga akhir, kita berarti membicarakan kebenaran tersebut; jika kita mengatakan ia sebagai pertumbuhan baru setiap saat *(hadits kulla hin),* ini juga benar.[37]

Argumen yang sama dari perubahan-dalam-kesatuan yang diterapkan pada kategori-kategori aksidental juga harus diterapkan pada

kategori substansi, dan harus diakui bahwa wujud bergerak dari satu esensi ke yang lain dengan tetap memelihara identitasnya. Persis seperti, yakni untuk mengatakan, suatu lapisan bawah melewati bentuk-bentuk aksidental yang tak terbatas (warna, kuantitas dan sebagainya), maka harus diakui juga ia melewati ketakterbatasan bentuk-bentuk esensial (mineral, tumbuh-tumbuhan, binatang, manusia).[38] Ibn Sina menerima gerak dalam kualitas-kualitas aksidental tetapi menolak gerak dalam substansi. Argumennya adalah esensi, sebagai lawan dari aksiden, tidak dapat menjadi "lebih atau kurang"; hitam bisa jadi menjadi lebih hitam atau kurang hitam, tetapi manusia tidak dapat menjadi lebih dari manusia atau kurang dari manusia, karena manusia hanya manusia, tidak lebih tidak kurang. Itulah sebabnya mengapa jika aksiden-aksiden menerima perubahan, esensi hanya dapat digantikan oleh esensi yang lain, misalnya, esensi tumbuh-tumbuhan tidak dapat menjadi lebih atau kurang dari tumbuh-tumbuhan tetapi dapat digantikan apakah oleh bentuk materi binatang atau bentuk materi inorganik. Jika substansi dapat naik dan turun, maka, ketika ia menaik atau menurun, apakah spesies tetap sama atau tidak. Jika spesies tetap sama, maka tidak ada perubahan dalam substansi tetapi hanya dalam aksiden-aksidennya; tetapi jika spesies berubah, maka substansi baru telah muncul dan yang lama telah rusak. Dengan demikian antara masing-masing dua substansi, ada ketakterbatasan substansi khusus, yang itu tidak mungkin. Karena itu, tidak ada perubahan sama sekali dalam substansi.[39]

"Argumen yang demikian itu," tegas Shadra, "bersandar pada dogmatisme dan pemikiran salah yang berakar pada kebingungan antara esensi dan wujud dan kebingungan antara yang potensial dan yang aktual. Jika dalam pernyataan: 'jika spesies-spesiesnya tetap selama intensifikasi" dengan 'tetapnya spesies' yang berarti *wujud*-nya, maka kita memilih ia tetap karena wujud sebagai proses yang menyingkapkan diri secara gradual mempunyai kesatuan dan intensifikasinya berarti kesempurnaannya yang progresif. Tetapi, jika ditanyakan apakah esensi khusus yang sama yang dapat diabstraksikan (oleh pikiran) darinya tetap ada – maka kita memilih mengatakan ia tidak tetap lagi. Tetapi dari pernyataan ini tidak berarti bahwa substansi yang sepenuhnya baru, yakni wujud, telah muncul; ia hanya berarti bahwa karakter esensial yang baru (atau bentuk khusus) telah

diperolehnya (yakni, oleh wujud).... Ini berarti, substansi telah sempurna atau menurun (namun, yang terakhir tidak pernah terjadi secara aktual) dalam dua mode wujud dan karenanya karakteristik esensialnya telah berubah. Yang demikian itu tidak berarti bahwa ketakterbatasan *aktual* spesies telah muncul (sebagaimana tidak berarti, dalam kasus hitam, bahwa ketakterbatasan warna hitam telah muncul); ia hanya berarti bahwa ada wujud tunggal, *terus menerus,* individual yang disifati oleh ketakterbatasan *potensial,* titik-titik menengah sesuai dengan saat-saat-waktu yang diandaikan dalam durasi (gerak) wujudnya.... *Tidak ada perbedaan antara intensifikasi kualitatif yang disebut 'perubahan' dan intensifikasi kuantitatif yang disebut 'pertumbuhan' [di satu sisi] dan intensifikasi substantif yang disebut 'perkembangan' (takawwun) [di sisi lain] dalam masing-masing mereka terdapat suatu kesempurnaan yang radual, yakni gerak menuju aktualitas mode wujud [yang baru]...* Klaim bahwa dua yang pertama mungkin dan yang ketiga tidak mungkin hanyalah dogmatisme tanpa dasar, karena realitas obyektif dalam segala sesuatu adalah wujud, sedang esensi hanyalah realitas kedua atau turunan, sebagaimana telah kita tunjukkan berulang-ulang."[40]

Perlu ditunjukkan bahwa ada ambiguitas ungkapan penting dalam sistem Shadra seperti apa yang tetap dan apa yang dikenai perubahan dalam gerak: apakah wujud atau esensi? Kadang-kadang ia mengatakan esensi atau bentuk yang tetap, sedang wujud bergerak ke tingkat realitas dan aktualitas yang lebih tinggi.[41] Sementara pada saat yang berbeda kita diberitahu – sebagaimana dalam kutipan-kutipan terdahulu – bahwa wujud yang tetap, sedang esensi berubah. Hal ini telah dicatat oleh al-Sabzawari. Bahkan, sebagaimana dijelaskan oleh komentator ini, ambiguitas lebih sekedar ungkapan ketimbang kenyataan.[42] Mengenai wujud, karena sebagai satu-satunya realitas azali dan obyektif, ia tetap sama, dan Tuhan, sebagai wujud absolut, juga memiliki identitas absolut. Tetapi dalam wujud-wujud yang mungkin, meskipun wujud tetap sama, ia menjadi *mode* wujud, yakni ia menjadi terbatas pada esensi *dalam pikiran.* Wujud perasaan ini (yang disebut Nafas Yang Maha Kasih), dengan melewati berbagai modus atau fase yang berbeda-beda dan berurutan, bergerak menuju wujud absolut, yakni Tuhan. Dalam masing-masing mode ia, dengan demikian, berbeda-beda, meskipun sama, dan inilah makna prinsip "ambiguitas

sistematis." Esensi-esensi bukan ambigu secara sistematis, tetapi masing-masing esensi, konsep atau makna adalah keapaannya dan, dengan demikian, statis, tidak dapat berubah. Tetapi dalam masing-masing mode wujud yang berbeda-beda, kompleks realitas eksistensial yang berbeda ditambah dengan esensi subyektif yang berkembang dan pada tiap saat wujud *modal* memberikan bentuk atau esensi yang berbeda bagi pikiran. Karena itu, satu esensi secara terus-menerus digantikan oleh yang lain, berkat mode wujud yang terus berkembang, yang merupakan rangkaian eksistensial. Dengan demikian, esensi dapat dikatakan tetap *karena mereka memang statis.* Tetapi ada pengertian riil lebih atau kurang lain yang tidak biasa di mana esensi dikatakan tetap. Ketika, dalam obyek tertentu, perubahan dalam esensi tidak dapat dipersepsi atau tidak dapat diukur, rentang bentuk atau esensi yang besar *kelihatannya* tetap sama sebagaimana faktor umum antara permulaan dan akhiran gerak dalam obyek tersebut yang terus digolongkan ke dalam konsep yang tetap, misalnya, batu, tumbuhan, atau binatang dan sebagainya.

Shadra berusaha mencari bukti *par excellence* bagi gerak substantif dari pernyataan-pernyataan para filosof sendiri mengenai gerak langit. Langit, menurut Ibn Sina dan lain-lain, bergerak secara abadi karena jiwa-jiwanya menciptakan urutan idea atau imajinasi yang terus-menerus yang memerlukan tempat, melalui badan langit, kedudukan-kedudukan yang berurutan, dan, dengan demikian, masing-masing kompleks kedudukan-idea didahului oleh kompleks kedudukan-idea baru *ad infinitum.* Ada dua kesimpulan yang dapat ditarik dari pandangan ini. Pertama, idea atau bentuk-bentuk dalam jiwa-jiwa badan langit dikenai oleh perubahan kontinu yang tepatnya dalam bentuk yang telah kita definisikan sebagai perubahan substantif, yakni timbulnya bentuk-bentuk atau esensi yang kontinu dan tak terbatas dalam badan. Kedua, kedudukan-kedudukan (dengan karakteristik-karakteristik yang lain) tersebut membatasi mode wujud badan: mereka apakah identik dengan mode wujud ini atau menghilang darinya secara niscaya – persis seperti, sebagai contoh, panas niscaya menguap dari api. Jika demikian persoalannya, perubahan dalam posisi dan dalam karakteristik kualitatif dan kuantitatif badan yang lain secara pasti menunjukkan perubahan substantif, yakni perubahan dalam mode wujud badan. Badan-badan langit, karenanya,

dikenai penguapan dan perubahan substantif sebanyak badan lain dan tidak dapat menjadi abadi sebagaimana para filosof berpendapat demikian.[43]

Kesulitan krusial dalam penjelasan filosofis ini, yang diselidiki Shadra bagi keuntungannya sendiri, adalah bahwa penempatan kedudukan yang berurutan oleh badan-badan langit selama revolusi mereka yang tak berakhir dinyatakan oleh para filosof sebagai "alami" karena badan-badan langit bebas dari keterpaksaan, berbeda dengan badan-badan bulan yang, ketika menduduki posisi alami mereka, tidak bergerak darinya kecuali karena keterpaksaan. Sekarang, tegas Shadra, jika demikian persoalannya dengan badan-badan langit, merupakan dasar yang jelas bahwa hakekat atau substansi badan-badan langit terjadi dalam perubahan yang tak berakhir, yang tak lain adalah gerak-dalam-substansi. Namun Ibn Sina dan para pengikutnya tidak menerima konsekuensi ini dan mengatakan bahwa badan langit hanya mensyaratkan posisi-secara-umum, bukan posisi ini atau itu secara partikular, dan posisi-posisi partikular hanya timbul karena alam atau spesies gerak tidak dapat dipelihara kecuali melalui posisi-posisi partikular. Tetapi yang demikian itu tidak benar karena dalam pandangan para filosof sendiri tujuan alam bukanlah untuk menciptakan sesuatu yang umum – atau universal – tetapi suatu partikular eksistensial. Itulah sebabnya mengapa dalam pembahasan mereka tentang kategori-kategori, mereka mengatakan bahwa substansi pertama adalah wujud partikular dan yang universal hanyalah substansi kedua. Karena itu tidak benar mengatakan bahwa langit bergerak untuk mencari posisi-secara-umum. Juga, realitas dalam segala sesuatu bukanlah esensi atau yang universal – yang hanya subyektif - tetapi wujud partikular. Kenyataan dan hakekat revolusi langit yang tak berakhir, dengan demikian, menunjukkan wujud perubahan substantif dalam diri mereka.[44] Tetapi jika substansi langit berubah-ubah dan tidak tetap, alangkah banyaknya alam badan-badan lain?

Dari uraian ini jelas bahwa, karena kompleks posisi-imajinasi langit dalam perubahan yang terus-menerus, badan dan jiwa langit dikenai perubahan dan bagian langit yang tak berubah dan abadi hanyalah Akal yang pada dasarnya menggerakkan kompleks badan-jiwa. Bahkan, semua jiwa, sejauh mereka adalah jiwa, yakni mem-

punyai hubungan dengan badan, menurut Shadra gerak substantif. Tetapi, jika demikian persoalannya, kesulitan krusial yang juga muncul bagi Shadra, adalah, sebagaimana akan kita lihat dalam Bagian III, Bab III (Bagian B), dan Bab V buku ini, juga karena ia menegaskan bahwa imajinasi langit merupakan tempat penyimpanan imajinasi-imajinasi yang tetap, tak berubah, yang disebut "Dunia Simbol atau Imajinasi" *('Alam al-Mitsal)*. Shadra dengan panjang lebar menentang Ibn Sina untuk membuktikan bahwa imajinasi adalah bukan-material, bahkan jiwa manusia yang tak berkembang pun yang tidak dapat melewati dari imajinasi ke intelek murni, dan jiwa-jiwa binatang, juga bukan-material dan karenanya dapat bertahan dari kematian badan material.[45)] Benar Shadra mengatakan bahwa imajinasi-imajinasi di situ bukan dalam bentuk badan material tetapi dalam bentuk badan simbolik atau kosong yang tidak mempunyai lokasi ruang dan tidak dapat dikenakan pada perubahan material, tetapi kemudian imajinasi dalam jiwa-jiwa langit harus dikenai perubahan. Singkatnya, teori perubahan substantif dalam badan-badan dan jiwa-jiwa langit, yang padanya Shadra mendasarkan perkembangan temporal mereka dan menolak keabadian mereka, adalah bertentangan dengan ajarannya tentang Dunia Imajinasi.

Mari kita meringkas uraian kita tentang gerak substantif langit sebagai berikut: karena badan langit tertinggi dikenai perubahan, maka badan tersebut dan revolusinya bukanlah pencipta waktu, sebagaimana kaum Aristotelian berpendapat, karena ia sendiri dalam waktu. Karena itu, Shadra sependapat dengan Plotinus bahwa waktu diciptakan oleh Jiwa Universal atau jiwa langit tertinggi. Jiwa-dunia ini, menurut Shadra, mempunyai dua aspek: dengan aspeknya yang berorientasi ke intelek, jiwa menciptakan waktu sebagai kesatuan, sedang dengan aspeknya yang berorientasi ke badan, ia menciptakan waktu sebagai urutan. Namun, Plotinus menolak gagasan Aristoteles bahwa waktu sebagai ukuran gerak dan, sebaliknya, menegaskan bahwa gerak sebagai ukuran waktu.[46)] Di sini Shadra berbeda pendapat dengan Aristoteles dan Plotinus dan menganggap waktu sebagai ukuran gerak – bukan ukuran gerak atau revolusi eksternal badan langit yang, sebagaimana baru saja kita katakan, dalam waktu itu sendiri, tetapi ukuran alam fisik yang mencair atau *gerak substantif* badan langit. Lebih jelasnya, dalam bentuk apa waktu

sebagai ukuran gerak substantif ini, akan kita lihat dalam bagian berikutnya. Tetapi, di sini harus dicatat bahwa, jika badan langit bagi Plato terpelihara utuh oleh jiwa meskipun dalam dirinya ia dapat dikenai perubahan sebagaimana badan lain, bagi Aristoteles badan tersebut dalam dirinya tak berubah dan tetap dalam hakekatnya – seakan-akan terbuat dari unsur kelima yang disebut eter – dan, dengan demikian, tidak memerlukan jiwa menjaganya. Juga, bagi Plotinus, sifat badan langit tak dapat berubah dan tetap adalah karena sifat badan tersebut yang sempurna dan karena sifat jiwa yang mencipta-kannya. Para filosof Muslim, umumnya, mengkombinasikan Aris-toteles dengan Plotinus (sebagaimana Plotinus memadu Aristoteles dengan Plato) dan mengakui bahwa pembentuk badan lain adalah unsur kelima dan badan-badan langit tersebut diberi jiwa. Shadra secara mutlak menolak gagasan ketidakmungkinan badan langit rusak yang, baginya, mempunyai hakekat yang sama-sama bersifat cair sebagaimana badan-badan bumi dan menegaskan, bahkan, jiwanya – selama ia badan – dapat dikenai perubahan ini dan seluruhnya terpelihara oleh Akal transendental.

Berat bagi saya, tegas Shadra, bahwa saya bersalah melakukan penyelewengan dari tradisi dalam merekomendasi bahwa substansi sendiri bergerak dan tidak tetap, sedang, menurut tradisi filosofis hanya gerak dan waktu yang mempunyai hakekat tersebut. Benar, demikian Shadra, bahwa orang yang cerdas tidak menyeleweng dari tradisi jika ia dapat memeliharanya, tetapi ada alasan kuat dalam hal ini untuk memutuskan hubungan dengan tradisi atau apa yang diyakini sebagai tradisi.[47] Sekarang perbedaan yang tajam antara esensi dan wujud telah mengantarkan pada pembentukan perubahan substantif dan jika esensi waktu dan gerak terjadi dalam perubahan dan pembaruan, dalam kasus bentuk-bentuk alam, esensi mereka statis tetapi wujud mereka selalu dalam perubahan yang terus-menerus. Persis seperti dalam kasus putih ada tiga faktor berbeda yang harus dipertimbangkan, yakni menjadi putih, warna putih dan yang yang menjadikan putih. Yang pertama menunjukkan proses atau gerak, yang kedua dengan cara bagaimana sesuatu menjadi putih, dan ketiga apa yang menjadikan putih, demikian juga dalam kaitannya dengan gerak substantif ada tiga hal atau faktor. Pertama, kenyataan gerak itu sendiri, kedua dengan cara bagaimana atau dalam hal apa

ada gerak, yakni alam jasmani atau bentuk-bentuk alam, dan ketiga apa yang menggerakkan, dan sebagaimana telah kita tunjukkan, adalah materi.

Tidak benar mengatakan, lanjut Shadra, bahwa "tidak ada pemikir sebelum saya yang telah membicarakan tentang perubahan dalam substansi. Karena Pemikir Pertama yang telah membuat pernyataan mengenai hal ini adalah Tuhan Sendiri, yang memberi tahu kita dalam al-Qur'an: 'Ketika kamu melihat gunung-gunung, kamu mengira mereka diam tetapi, padahal [sebenarnya] mereka berjalan seperti awan';[48] 'orang-orang ini [para penentang Muhammad] ragu tentang Penciptaan [Kami] yang baru';[49] '[Hari] ketika bumi diubah menjadi bukan-bumi';[50] 'Kami akan mengubah keserupaanmu dan menyebabkanmu diciptakan kembali dalam bentuk yang tidak kamu ketahui'."[51] dan sebagainya. Di sini Shadra mengutip banyak ayat al-Qur'an yang sama dan memahaminya sesuai dengan ajarannya sendiri. Juga di tempat-tempat lain ia mengilustrasikan pembaruan yang abadi dan perubahan mode wujud yang terus-menerus dengan ayat al-Qur'an terkenal: "Ia [Tuhan] setiap hari selalu dalam mode yang baru."[52] Perlu diingat bahwa filosof Muslim modern Indo-Pakistan, Muhammad Iqbal (wafat 1938), yang juga mengajarkan filsafat dinamisme dan gerak kreatif dalam istilah-istilah pemikiran yang vitalistik, mengutip ayat al-Qur'an yang disebutkan terakhir di atas dalam karyanya *Reconstruction of Religious Thought in Islam*.[53] Perlu diketahui apakah, dan jika demikian, sejauh mana, Iqbal dipengaruhi oleh pemikiran Shadra yang telah ia kaji untuk disertasi doktoralnya.[54]

B. *Waktu*

Shadra menolak pandangan bahwa waktu merupakan entitas independen, berdiri sendiri. Sesuai dengan ajarannya tentang gerak substantif, ia mendefinisikan waktu, bukan sebagai ukuran gerak sebagaimana Aristoteles mendefinisikan, tetapi sebagai "ukuran alam [fisik] sejauh mana ia [bergerak dan] memperbaharui diri." Waktu, dengan demikian, jauh dari menjadi wujud independen yang "di dalam"nya peristiwa-peristiwa terjadi, sebagaimana dalam wadah,

merupakan bagian dari proses ini. Ia adalah perluasan atau dimensi *(imtidad)* alam fisik, persis seperti tiga dimensi ruang yang lain.[55] "Waktu dihubungkan dengan alam (atau bentuk) fisik dalam hal dimensi-waktunya adalah seperti keluasan ruang *(spatial magnitude)* dihubungkan dengan alam (atau bentuk) jasmaninya dalam hal dimensi-ruangnya."[56] Siapapun yang mau merefleksikan sedikit tentang hakekat waktu mengetahui bahwa ia tidak mempunyai realitas kecuali dalam pikiran penyelidiknya. Ia bukanlah kualitas yang secara eksternal mensifati badan seperti hitam dan putih, tetapi muncul hanya melalui analisis mental. Karena ia tidak ada secara eksternal, ia tidak dapat digambarkan "menaik" atau "hilang," sifat-sifat yang mencirikan alam fisik itu sendiri, berkat geraknya yang abadi, yang substantif. Karena itu, merupakan suatu keganjilan bahwa para filosof Peripatetik menisbatkan kualitas-kualitas ini kepadanya, seolah-olah ia merupakan wujud yang independen.[57] Bahkan, sebagaimana keluasan ruang tidak mempunyai wujud yang independen, demikian juga waktu tidak mempunyai wujud independen yang terlepas darinya: Ukuran dan yang diukur adalah sama.[58]

Perhatian yang ingin ditunjukkan Shadra dalam pernyataan-pernyataan ini adalah: (1) bahwa sebagaimana semua badan atau "alam fisik" mempunyai keluasan ruang, demikian juga ia mempunyai dimensi-waktu yang inheren, berkat gerak substantif, dan waktu tersebut bukan melekatkan diri kepadanya "dari luar"; (2) bahwa karena gerak ini kontinu, semua bidang fisik merupakan rangkaian ruang-waktu; dan (3) bahwa rangkaian ini merupakan proses evolusioner yang mempunyai, sebagai tujuannya, pencapaian pada tingkat wujud Ilahiah yang bebas dari perubahan dan mutasi dan, dengan demikian, melampaui waktu. Al-Thabathaba'i, komentator modern Shadra, menegaskan, berdasarkan bahasa yang menarik ini bahwa di sini kita mempunyai suatu bentuk teori relativitas waktu dan bagi Shadra waktu merupakan "dimensi keempat."[59] Shadra secara aktual tidak menyatakan bahwa waktu relatif, meskipun gagasan bahwa segala sesuatu mempunyai faktor gerak-waktu yang inheren dan unik, dalam hubungannya dengan ajaran Shadra tentang *tasykik* atau relativitas wujud, bisa jadi diselewengkan untuk memberikan kesimpulan semacam itu.

Standar absolut waktu adalah gerak langit yang paling luar – yakni, gerak dalam substansi dalam langit yang menciptakan gerak sirkuler yang dapat dilihat dalam istilah-istilah posisi urutan yang tak berakhir. Sebagaimana telah kita lihat pada akhir bagian sebelumnya, Intelek (sebagai Logos Ketuhanan) adalah pencipta waktu, sedang kompleks badan-jiwa langit adalah penerimanya yang pertama, karena waktu merupakan fungsi inheren badan, dan jiwa, selama ia melekat ke badan, juga seperti bentuk fisik. Karena, sebagaimana juga telah kita lihat sebelumnya, waktu sendiri tidak berubah atau menaik atau hilang – sebagai entitas subyektif – ia disebut "keabadian" *(sarmad)* ketika dihubungkan dengan Tuhan atau Intelek, "kekekalan" *(dahr)* ketika dihubungkan dengan langit, dan disebut "waktu" *(zaman)* ketika dihubungkan dengan hal-hal yang masuk ke dalam wujud dan mengitari wujud. Namun jelaslah bahwa yang demikian sangat tidak konsisten dengan bagian lain sistem Shadra yang menempatkan standar waktu dalam langit paling luar, karena gerak substantif bukan merupakan ciri khas langit, tetapi juga seluruh alam fisik, dan gerak substantif tidak sebentar-sebentar, tetapi terus-menerus.

Waktu, sebagai faktor analitis subyektif, adalah abadi dan tidak mempunyai permulaan, sebagaimana gerak substantif adalah abadi tanpa permulaan. Berkaitan dengan Tuhan dan Akal, keduanya melampaui urutan atau rangkaian waktu. Wujud-wujud yang lain, termasuk jiwa, berada dalam waktu karena mereka dikenai gerak substantif. Waktu adalah abadi karena apapun yang dipahami sebagai "sebelum" waktu pasti berakhir dalam waktu, karena "sebelum" dalam konteks ini harus melibatkan waktu. Temporalitas waktu, dengan demikian, melibatkan keabadian waktu.[60] Waktu, dalam hal ini, berbeda dari ruang, menurut Shadra, karena "keterbatasan" *(limitedness)* ruang tidak melibatkan ruang yang melampaui ruang. Tentu, "melampaui ruang" bisa jadi ada sebagai imajinasi atau gagasan dalam pikiran, tetapi ia tidak berarti ruang sebenarnya; namun, berkenaan dengan waktu, gagasan tentang "waktu sebelum waktu" semata melibatkan waktu yang sebenarnya karena realitas waktu hanya ada dalam pikiran, sebagaimana telah kita katakan.[61] Ada sesuatu yang aneh mengenai argumentasi ini: meskipun gagasan mengenai waktu hanya muncul melalui analisis mental, namun demikian, waktu merupakan fungsi gerak substantif yang bukan

subyektif tetapi sebenarnya. Karena itu, dari penjelasan di atas muncul bahwa keabadian gerak (substantif) *disimpulkan* dari ketidakmungkinan memahami waktu sebelum waktu. Jika tidak demikian, maka tidak ada kesulitan dalam memahami permulaan bagi gerak, karena kita dapat memahami bahwa gerak-dunia *mulai setelah ia tiada,* karena tidak ada alasan *a-priori* atau keharusan rasional bagi ketidakberawalan gerak.

Meskipun gagasan tentang waktu muncul dari analisis mental, namun statusnya berbeda dari esensi yang juga timbul dari analisis mental terhadap wujud konkrit ke dalam esensi dan wujud. Jika esensi "bukan sesuatu yang positif" dengan sendirinya, waktu adalah sesuatu yang positif dan mempunyai wujudnya sendiri yang khas,[62] dan tentu mempunyai esensi juga. Berdasarkan pembedaan antara esensi dan wujud waktu inilah Shadra berusaha memecahkan kesulitan bahwa waktu sebagai sesuatu yang relasional *(mudhaf).* Apa yang relasional adalah esensi atau konsep waktu yang "tidak tetap dan merupakan perluasan atau kualitas yang terus-menerus." Karena itu, konsep waktu adalah relasional. Tetapi *wujud* waktu, yakni setiap titik waktu, adalah kenyataan atau realitas eksistensial dan bukan relasional, yakni realitasnya tidak diselesaikan oleh hubungan.[63] Ketika Shadra mengatakan bahwa waktu "bukan suatu realitas yang obyektif," ia, dengan demikian, memaksudkannya bukan sebagai realitas wujud yang independen, juga bukan seperti kualitas-kualitas fisik semisal hitam, bundar dan sebagainya. Tetapi ia adalah realitas dalam arti bahwa ia "mengukur gerak" dan realitasnya tidak lebih atau kurang dari realitas gerak *sebagai yang diukur.* Tetapi karena "yang diukur" tidak menambahkan sesuatu kepada realitas gerak, waktu, dalam pengertian tersebut, bukan riil, yakni non-eksistensial: ia hanyalah sesuatu yang dikalkulasi, sebagaimana dimensi-ruang tidak lebih dari sekedar kalkulasi.[64] Karena alasan inilah gerak – yang riil, dan waktu – yang tidak riil, dikatakan mempunyai karakteristik yang sama. Persis seperti pada permulaan bab sebelumnya kita telah membedakan dua aspek gerak, yakni bagiannya dari satu titik ke titik yang lain *(tawassuth)* dan kontinuitasnya *(ittishal),* demikian juga, dalam kasus waktu, "saat yang mengalir" *(an sayyal)* yang "tetap melalui" dapat dibedakan dari waktu sebagai kontinuitas *(zaman muttashil).*[65] Tetapi kita tidak harus menisbatkan kepada waktu – ukuran gerak semata –

karakteristik eksistensial gerak, yakni "yang timbul" *(huduts)* dan "menghilang" *('adam)*, karena yang timbul dan yang hilang adalah atau lebih ketatnya, realitas fisik.

Tentang kontroversi antara kaum teolog dan filosof mengenai masalah keabadian waktu dan dunia, Shadra menceritakan sejumlah argumen kaum teolog yang menentang keabadian dan menolak argumen-argumen tersebut. Jika penolakannya secara esensil dipinjam dari al-Suhrawardi hampir kata demi kata, solusinya yang positif terhadap masalah tersebut sepenuhnya bersandar pada ajarannya tentang gerak substantif yang mengizinkannya mengatakan, di satu sisi, bahwa dunia sebagai proses adalah abadi dan, di sisi lain, bahwa dunia secara temporal berawal dalam pengertian bahwa segala sesuatu di dalamnya terus berubah substansinya dan karenanya tidak dapat bertahan bahkan selama dua saat, apalagi abadi. Di antara argumen-argumen khusus yang menentang keabadian, salah satunya menyatakan bahwa ketakterbatasan dalam masa lalu, yang aktual adalah tidak mungkin. Jawaban Shadra, yang diambil dari al-Suhrawardi[66] tetapi sebenarnya berasal dari jawaban Ibn Rusyd terhadap al-Ghazali,[67] adalah bahwa dalam hal-hal yang ada secara berurutan dan tidak bersama-sama atau secara simultan, tidak ada bahaya dalam ketakterbatasan karena tidak ada yang wujud secara keseluruhan. Kesulitan terhadap masalah tersebut kelihatannya adalah bahwa masa lalu, sebagai aktual, ada dalam beberapa pengertian. Tetapi keberatan yang lebih serius terhadap keabadian, jawaban Shadra yang kedua, adalah jika masa lalu yang tak terbatas harus dilewati untuk mencapai masa kini, maka masa kini menjadi tidak mungkin karena ketakterbatasan tidak dapat dilewati. Jawaban Shadra, juga dipinjam dari al-Suhrawardi, adalah jika masa kini bergantung pada "yang tak terbatas yang tak terealisasi" *(unrealized infinite)*, ia menjadi tidak mungkin, tetapi karena masa lalu terealisasi, maka masa kini menjadi mungkin. Jelaslah bahwa, di samping ada suatu kontradiksi dalam istilah "yang tak terbatas yang direalisasikan" *(realized infinite)*, jawaban ini juga bertentangan dengan jawaban Shadra terhadap keberatan yang pertama, karena jawaban tersebut secara esensial terjadi dalam penegasan bahwa masa lalu bukan aktual atau direalisasikan.

Secara keseluruhan, semua pembelaan Shadra atas keabadian waktu, bagi saya, kelihatannya sangat lemah. Namun, dalam pembahasannya tentang keberatan para teolog yang terakhir dan yang ke delapan, ia memberikan uraian yang bagus mengenai kelemahan sebenarnya pandangan para teolog dan kemudian membawa ajarannya sendiri tentang perubahan substantif berperan. Keberatan teologis yang terkenal ini diformulasikan sebagai berikut: "Dunia tidak pernah bebas dari pertumbuhan-pertumbuhan temporal, bahkan yang tidak pernah bebas dari pertumbuhan temporal itu sendiri merupakan pertumbuhan temporal. Karena itu, dunia secara temporal berawal." Shadra mengkritik ungkapan, "yang tidak pernah bebas dari pertumbuhan temporal," dengan mengatakan jika ia merujuk pada keseluruhan pertumbuhan, hal ini tentu salah karena "keseluruhan tidak mempunyai wujud yang melebihi dan melampui item-item individual."[68] Sungguh, sulit bagi kebanyakan teolog memformulasikan secara jelas poin yang dipermasalahkan tersebut dan, karenanya, mereka menjadi bingung. Karena, jika seorang teolog mengatakan bahwa "dunia berasal" dan ditanya apa yang dimaksud dengan "berasal," ia tidak tahu apa jawabnya. Jika ia mengatakan bahwa "berasal" berarti "ia tidak mampu dengan sendirinya tetapi bergantung pada Tuhan" ia menemukan bahwa lawan-lawannya dengan jelas setuju dengan pandangan ini. Tetapi jika ia mengatakan bahwa yang ia maksudkan "ia didahului oleh waktu," ia menemukan dirinya tidak percaya kepada pandangan ini, karena baginya, juga bagi filosof, waktu tidak dapat didahului oleh waktu atau oleh sekedar bukan sesuatu. Dan keduanya berpendapat bahwa hanya Tuhan yang mendahului dunia dan waktu, "keduluan" ini bukan temporal tetapi esensial atau logis. Pertentangan tersebut kemudian berhenti sebagai verbal, jika tidak, teolog tersebut berhenti dengan pernyataan-pernyataan yang menegaskan bahwa dunia *tidak hanya* bergantung pada wujud Tuhan, tetapi juga, katakanlah, pada Kehendak-Nya – yang dalam kasus tersebut ia bersalah melakukan suatu bentuk kemusyrikan.[69]

Titik yang esensial di sini adalah teolog bahkan tidak dapat berpendapat bahwa waktu berasal, yaitu ada waktu sebelum waktu. Yang demikian itu benar, karena meskipun al-Ghazali telah mengajarkan bahwa waktu diciptakan dan berasal namun tidak ada waktu

sebelum waktu, walaupun ia berpendapat bisa jadi ada waktu hampa ketika dunia tidak ada.[70] Tetapi, secara meyakinkan, pengakuan akan "keabadian" waktu ini – yaitu, dalam beberapa hal, tautologi – dan jika waktu dapat menjadi "abadi" dalam pengertian ini, mengapa dunia tidak?" Namun jelaslah bahwa "keabadian" dalam konteks ini tidak sama dengan "ketakterbatasan" masa lalu tetapi hanya berarti "perluasan yang bersama dengan waktu." Dan inti persoalan antara para teolog dan filosof Muslim bukan keabadian dalam pengertian ini, tetapi persoalan ketakterbatasan masa lalu, yakni ketidakbermulanya dunia. Namun anehnya bahwa, dalam konteks ketakterbatasan waktu inilah, Shadra menerima keberadaan jumlah jiwa yang tak terbatas, yang secara tegas telah ia tolak dalam pembahasannya tentang keterbatasan rangkaian sebab dan telah mengecam para filosof yang berpegang pada pandangan ini.[71]

Shadra kemudian berusaha mempertahankan proposisi-proposisi teologis, "dunia [secara temporal] berasal" berdasarkan ajarannya sendiri tentang gerak substantif. Karena segala sesuatu bergerak dalam substantsinya dan tidak ada yang tetap sama dalam dua saat, segala sesuatu, yakni setiap peristiwa, merupakan pertumbuhan temporal. Dunia, dengan demikian, adalah pertumbuhan temporal (meskipun seluruh proses tidak mempunyai awal dan akhir). Kesimpulan tersebut, tentu, didasarkan pada premis yang lebih jauh menegaskan bahwa "keseluruhan" seperti ini mempunyai realitas yang melebihi dan melampaui bagian-bagiannya. Kemudian pandangan ini ditopang oleh prinsipnya bahwa kontinuitas *(ittishal)* memberikan kesatuan yang riil terhadap sesuatu dan "sesuatu" tersebut, meskipun terstruktur oleh ketakterbatasan peristiwa-peristiwa ruang-waktu, adalah satu. Tetapi, sulit dilihat, mengapa dunia, karena geraknya yang terus-menerus, tidak dapat dianggap sebagai tak berasal, secara lebih khusus, karena proses bukan dan tidak dapat menjadi produk yang sudah selesai karena ia terbatas pada dua tujuannya.

Dalam konteks inilah, Shadra juga menafsirkan kembali argumen John Philoponus terkenal mengenai penciptaan dunia dari keterbatasan potensi semua badan. Al-Suhrawardi mengeritik argumen ini dengan mengatakan bahwa meskipun dunia dengan sendirinya terbatas dalam daya wujudnya, namun karena Tuhan adalah penciptanya,

Ia bisa jadi menyebabkannya menjadi ada selamanya sehingga keabadian wujudnya dipinjam secara terus-menerus dari Sebab-Nya dan bukan inheren di dalamnya. Shadra berkomentar bahwa yang demikian itu hanya mungkin dalam pengertian bahwa setiap saat daya yang baru menjadi wujud dalam badan dan ini menuntut bahwa setiap realitas fisik menjalani gerak dalam substansinya, kemudian menegaskan, "Ini adalah pandangan bahwa dunia [secara kontinu] menjadi wujud dan berakhir, yakni setiap [peristiwa] individual di dalamnya didahului oleh non-wujud temporal – non-wujud temporal yang menjadi kenyataan abadi. Dan inilah tujuan sebenarnya mereka [yang berpendapat bahwa dunia diciptakan dan] yang termasuk ke dalam salah satu tiga agama – Yahudi, Kristen dan Islam."[72] Namun jelaslah bahwa John Philoponus, yang tidak meyakini gerak substantif, yang bermaksud membuktikan bahwa dunia adalah terbatas dalam wujudnya, yakni karena pada mulanya ia diciptakan, pada akhirnya pasti akan rusak.

C. *Tata-Dunia*

Masalah abadi filsafat klasik adalah menjelaskan keragaman dan perubahan dalam istilah-istilah kesatuan, prinsip ketidakberubahan, dan membangun suatu hubungan yang dapat dipikirkan antara keduanya atau, dengan kata lain, antara yang niscaya dan yang mungkin. Plato mendasarkan penjelasan ini dalam dua aspek jiwa dunia, "Yang Sama" dan "Yang Berbeda" dalam karyanya *Timaeus* dan dalam "Bidang Idea" dan "Bidang Alam Material." Aristoteles menjelaskan kaitan ini dalam hubungan antara Penggerak yang tak digerakkan dan dunia materi yang diantarai oleh gerak sirkuler langit yang abadi. Menurut Peripatetik Muslim, perantaraan ini menjadi mungkin oleh kenyataan bahwa gerak sirkuler langit, sebagai abadi, dihubungkan dalam aspek keabadian ini dengan Tuhan atau Akal Aktif, di satu sisi, dan, sebagai gerak dan perubahan, dihubungkan, dalam hal ini dengan dunia perubahan temporal, sebagai sebab yang terakhir. Dalam aspek keabadiannya, gerak sirkuler ini lebih jauh tidak memerlukan sebab berawal secara temporal, karena gerak dan perubahan merupakan

esensinya, dan sesuatu yang esensinya gerak tidak mensyaratkan penggerak temporal tetapi hanya penggerak yang tak digerakkan.[73)]

Namun, karena langit – lapisan bawah gerak abadi ini – adalah abadi menurut para filosof baik badan maupun jiwanya, Shadra, yang yakin bahwa dunia sendiri dikenai perubahan substantif yang terus menerus, menolak penjelasan tentang gerak langit dan keberadaannya antara berubah dan tidak berubah yang dikemukakan di atas: perubahan posisi badan langit yang terus-menerus hanya gejala luas atau akibat dalamnya, perubahan substantif dan perpindahan yang terus-menerus.[74)] Shadra kemudian memberikan penjelasannya sendiri mengenai asal usul gerak yang terus-menerus dan abadi dalam istilah-istilah perubahan substantif semua alam fisik. Alam fisik, yang gagasannya abadi dan tidak berubah – Paradigma Plato – ada dalam pikiran Tuhan, yang demikian itu, *ketika ia ada,* ia dengan niscaya ada karena dikenai perubahan dan perpindahan evolusioner. Perubahan, dengan demikian, bukan hanya sebagai karakteristik *esensi* alam fisik, yakni idea atau konsepnya, tetapi juga sebagai karakteristik wujudnya.[75)] Banyak hal, ketika mereka ditransformasikan ke dalam konsep-konsep atau esensi-esensi, melepaskan karakteristik eksistensial mereka: misalnya, kuantitas dan volume fisik mempunyai perluasan dalam realitas eksistensialnya, tetapi konsep mereka tidak meluas. Tetapi dalam kasus wujud sendiri, sebagaimana telah kita tunjukkan dalam bab pertama Bagian ini, hakekatnya tidak dapat ditangkap oleh pikiran dan dibentuk dalam konsep; karena itu, wujud merupakan kenyataan yang unik yang tidak mempunyai esensi yang riil. Sekarang, semua alam fisik, pada tingkat eksistensialnya, merupakan pengaliran terus-menerus yang tidak dapat ditangkap oleh pikiran: ia hanya dapat diketahui melalui intuisi langsung.[76)]

Pada titik ini, menjadi suatu keberatan bahwa harus ada sejumlah penerima alam fisik yang berubah secara konstan dan bentuk-bentuk jasmani yang berurutan ini, karena tidak mungkin memahami bentuk-bentuk ini ada dengan sendirinya tanpa lapisan. Tetapi jika demikian masalahnya, maka penolakan Shadra terhadap badan yang terus-menerus yang identik, misalnya, dengan langit dihapus oleh penerimaan materi yang tetap, bahkan abadi, yang merupakan lapisan bentuk-bentuk yang berurutan. Kenyataannya, masalah ini berkaitan dengan identitas lapisan perubahan yang telah diuraikan Shadra dalam

bagian pertama bab ini dan ia lebih atau kurang mengulangi solusi yang sama di sini. Karena materi dalam dirinya merupakan potensi murni dan tidak mempunyai kesatuan numerik – yakni, identitas eksistensial – tetapi hanya kesatuan umum, ia dapat diaktualisasikan oleh bentuk tertentu, bukan oleh bentuk khusus, yang tetap atau abadi. Karena itu, pada titik tertentu mengalirnya wujud, bentuk yang benar-benar mencapai adalah bentuk yang mengaktualisasikan potensi materi: ini tidak berarti bahwa materi pertama-tama diaktualisasikan oleh bentuk istimewa kemudian bentuk-bentuk lain terjadi atasnya secara berurutan sehingga materi harus dianggap abadi. Tentu benar bahwa bentuk-bentuk yang berurutan terjadi atas yang dahulu, dan proses kumulatif merekalah yang merupakan evolusi; tetapi tesis esensialnya adalah bahwa pada masing-masing titik bentuk *yang ada* mengaktulisasikan materi. Ketika binatang menjadi wujud, sifat-sifat binatang bukanlah *tambahan,* sebutlah, bagi sifat-sifat tumbuhan, tetapi bentuk binatang memberikan sifat-sifat tumbuhan dan binatang. Tetapi tidak ada diskontinuitas dalam urutan bentuk-bentuk, yaitu proses yang terus-menerus, tunggal. Karena itu, proses ini tidak melibatkan wujud materi yang identik, yang abadi, meskipun pada masing-masing titik bentuk yang tumbuh mempunyai lapisan.[77)]

Bahkan, sebagaimana al-Thabathaba'i dengan tajam menafsirkan Shadra di sini,[78)] konsep materi sebenarnya diperlukan sebagai wakil potensi yang mendahului wujud aktual sesuatu, tetapi ini hanya berkaitan dengan esensi atau bentuk-bentuk khusus, atau karena materi yang mendahului selalu dikaitkan dengan bentuk tertentu, wakil potensi sesuatu adalah bentuk yang mendahului. Karena itu, tidak ada materi yang bebas dari bentuk, yang dapat disifati sebagai wakil potensi sesuatu; atau, dengan kata lain, tidak ada materi yang bebas sama sekali. Tetapi pada tingkat wujud, sebagai lawan bagi esensi atau bentuk-bentuk khusus, materi "yang mendasari" benar-benar tidak diperlukan sama sekali, karena makna "sebagai material" hanya dapat dipecahkan ke dalam "proses perubahan." Apa yang telah kita kemukakan adalah proses ruang waktu bentuk-bentuk yang terus-menerus, yang pikiran secara artifisial dapat membagi ke dalam segmen-segmen yang disebut esensi.

Karena itu Shadra mengatakan bahwa pertanyaan tentang mengapa bentuk tertentu (atau peristiwa tertentu) terjadi pada waktu

tertentu harus dijawab, bukan berdasarkan materi yang terus berlangsung dan mendasari yang menyaksikan potensi sebelumnya, tetapi berdasarkan struktur internal proses itu sendiri.[79] Setiap kejadian ruang-waktu, dengan demikian, adalah *sui generis* (unik). Persis seperti seseorang tidak dapat mempertanyakan mengapa hari ini adalah hari ini dan bukan kemarin atau esok, karena setiap titik waktu adalah *sui generis,* demikian juga kasusnya dengan titik tertentu dalam proses-dunia; dan waktu, kenyataannya, merupakan sesuatu yang timbul karena analisis *(tahlil)* terhadap proses ini. Proses itu sendiri adalah juga penjelasan-diri dan tidak mensyaratkan sebab temporal luar untuk menjelaskannya.[80] Dengan kata lain, apa yang oleh para filosof disebut keabadian gerak badan langit, disebut Shadra sebagai keabadian proses-dunia. Sebagai proses, urutan bentuk-bentuk yang terus-menerus adalah hakekat wujud fisik. Tuhan tentu menjadikan atau menciptakan dunia tetapi ia tidak menyebabkan dunia berubah atau menjadi sebuah proses; berubah dan menjadi proses yang abadi adalah hakekat dunia. Juga, di sini kita mempunyai kasus dengan "penciptaan tunggal" *(ja'l basith),* bukan "penciptaan majemuk" *(ja'l murakkab).*

Dalam pengertian lain, ada *alasan* – meskipun bukan *sebab* – bagi proses-dunia. Alasan ini ditemukan dalam kenyataan bahwa setiap bentuk wujud di dunia "mencintai" dan "merindukan" yang lebih tinggi dan ingin menyerupainya dan, dengan demikian, *bergerak* menuju kepadanya. Kerinduan primordial inilah yang menjadikan kosmos, yakni alam semesta sebagai teratur secara keseluruhan. Ibn Sina menemukan kesulitan untuk menegaskan bahwa materi pertama mampu mencapai cinta dan kerinduan semacam itu dan mensifati pandangan ini sebagai pembicaraan para Sufi ketimbang argumen filosofis. Ia memberikan alasan bahwa kerinduan psikis tidak pernah dapat dinisbatkan pada materi dan sejauh dorongan fisik diperhatikan, ia harus juga dikeluarkan dari materi: materi pertama, yang tidak pernah kosong dari bentuk, tidak dapat mempunyai kerinduan karena bentuk dan materi pertama, sebagai pasivitas murni, mempunyai bentuk yang masuk ke dalamnya dari luar, sehingga materi sendiri tidak mempunyai gerak.[81] Kenyataan inilah yang membuat Ibn Sina menulis suatu risalah khusus tentang cinta kosmik di mana ia menegaskan bahwa materi pertama mempunyai cinta.[82]

Untuk membuktikan kerinduan primordial ini, Shadra mengemukakan argumen berikut.[83] Materi Pertama, meskipun sebagai potensi murni, namun ia bukan sekedar bukan sesuatu, karena potensi adalah sesuatu yang positif. Materi, dengan demikian, dikaruniai dengan suatu jenis wujud yang positif dan, karenanya, mempunyai sejumlah jenis wujud. Sekarang, wujud secara fundamental adalah sama dalam semua wujud, meskipun ia juga berbeda dalam semua wujud, sebagai ambigu secara sistematis dalam istilah "lebih atau kurang." Karena wujud ditemukan di mana saja, konsekuensi atau sifat-sifat esensial – pengetahuan, kekuasaan, kehendak – juga harus ditemukan di berbagai tingkat intensitas, kita harus menisbatkan sejumlah jenis kesadaran kepada materi, bagaimanapun potensial dan samarnya. Andaikan kesadaran yang samar dan *kenyataan* bahwa materi dapat menerima ketakterbatasan bentuk dalam urutan, kita harus menyimpulkan bahwa materi mempunyai kerinduan terhadap bentuk-bentuk. Tentang intensitas kerinduan ini, meskipun kesamaran kesadaran materi tersebut menuntut suatu tingkat kerinduan yang lemah, kenyataan bahwa mungkin baginya menerima ketakterbatasan bentuk-bentuk, menuntut suatu kerinduan yang intens, karena intensitas kerinduan tidak hanya bergantung pada tingkat kesadaran yang merindukan tetapi juga pada tingkat kesadaran obyek kerinduan. Materi, dengan demikian, disifati oleh intensitas kerinduan terbesar untuk menjadi lebih tinggi dalam seluruh wujud karena ia paling kurang sempurna dalam semua wujud.

Shadra memperkuat argumen ini dengan argumen lain yang diambil dari penilaian atas gagasan kemungkinan itu sendiri.[84] Karena kemungkinan masuk ke dalam hakekat Akal – yang, sebagaimana telah kita lihat, merupakan kandungan pikiran Tuhan dan Sifat-sifat-Nya – segala sesuatu yang memancar darinya adalah mungkin, kemungkinan diintensifikasi sesuai dengan tingkat di mana suatu wujud dipindahkan dari sumber wujud, Tuhan. Sekarang, kemungkinan esensial atau murni *(imkan dzati)* yang mensifati Akal mengasumsikan karakter kemungkinan dalam pengertian potensi *(imkan isti'dadi)* dalam materi. Semua potensi dan aktualisasinya, dengan demikian, disebabkan oleh hakekat materi yang mencari bentuk-bentuk yang lebih tinggi pada tingkatan-tingkatan wujud yang berbeda-beda di dunia fisik – materi inorganik, tumbuh-tumbuhan,

binatang, dan manusia, termasuk badan dan jiwa dalam dua kasus yang terakhir. Gerak menaik ini tidak dapat dipahami tanpa kerinduan bawaan pada bagian materi. Yang demikian itu karena kerinduan merupakan karakteristik materi yang, misalnya, imajinasi, yang tidak mempunyai materi tetapi sebagai perluasan murni, tidak mempunyai potensi untuk direalisasikan dan tidak berubah.[85]

Kerinduan ini kemudian berpuas diri dalam dua arah. Dalam arah vertikal, materi, setelah secara progresif mencapai tingkatan-tingkatan wujud yang berbeda-beda, mengizinkan bentuk-bentuk material mencapai titik di mana mereka masuk ke dalam Alam Ketuhanan dalam bentuk Manusia Sempurna yang telah menyempurnakan daya moral dan inteleknya. Ia menjadi satu, dalam satu pengertian, dengan Akal atau Sifat-sifat Tuhan. Akal ini sendiri sulit dicapai dengan cara penyempurnaan, karena semua penyempurnaan telah direalisasikan, karena, sebagai Sifat-sifat Tuhan, mereka telah disatukan dengan wujud Tuhan. Karena itu, mereka tidak "merindukan" sesuatu yang lebih tinggi kecuali jika mereka merenungkan wujud mereka sendiri yang utama, mereka diatasi oleh rasa-diri negatif yang timbul dari kemungkinan bawaan mereka yang – sebagai lawan wujud Tuhan yang murni dan otentik – bukan wujud, kegelapan dan ketidak-sempurnaan yang mensifati semua esensi dan kemudian hilang dalam merenungkan wujud Tuhan sendiri.[86] Tetapi wujud-wujud lain dikenai kerinduan asli hanya karena watak mereka yang perlu disempurnakan.

Dalam arah kedua yang horizontal, materi melewati ketak-terbatasan bentuk-bentuk yang berurutan. Arah ini disifati oleh ketakterbatasan dalam pengertian bahwa ia tidak mempunyai per-mulaan atau akhiran. Tetapi ini tidak berarti bahwa rangkaian yang tidak berakhir tidak bertujuan. Sebagaimana telah kita tunjukkan dalam pembahasan mengenai sebab, rangkaian yang tak berakhir mempunyai, sebagai tujuannya, bentuk-bentuk atau spesies-spesies yang tidak dapat diabadikan sebagaimana yang demikian itu harus diabadikan dalam manifestasi individu; masing-masing individu yang berhasil bertindak, sebagai adanya, sebagai tujuan yang men-dahului.[87] Jika materi tidak mempunyai jenis potensi dan daya tarik yang inheren bagi perubahan, ia akan tetap menjadi bentuk yang sama yang, dengan demikian, menjadi abadi. Tuhan, karenanya, mem-

berkati bentuk-bentuk baru kepadanya setiap saat, karena daya tarik Tuhan tidak pernah berakhir.[88] Karena rangkaian temporal tidak berakhir, maka "kehidupan lain" atau "akhirat" tidak dapat terjadi dalam arah horizontal ini. Ia adalah urutan vertikal yang berarti "akhirat" dalam pengertian utamanya, meskipun orang umum dan para teolog memahami kehidupan sesudah mati "setelah" berakhirnya waktu.[89] Motivasi untuk membangun kehidupan sesudah mati ini dalam pengertian tertentu pasti memainkan peran yang penting dalam pembedaan Shadra antara urutan horizontal dan vertikal realitas. Aliran-aliran penting tertentu dalam pemikiran filsafat dan mistik Muslim terdahulu – dari Ibn Sina hingga Ibn 'Arabi – tak diragukan lagi telah mewadahi pembedaan ini, yang benar-benar tidak sama dan sebangun (kongruen) dengan gagasan proses evolusioner *dalam waktu*, yang dalam waktu lain dan dalam pengertian yang lebih mendasar diformulasikan dan dikemukakan Shadra. □

CATATAN

1. *Asfar,* I, 3, hlm. 31, baris 6-hlm. 32, baris 8.
2. *Ibid.,* hlm. 32, baris 9-15.
3. *Ibid.,* hlm. 27, baris 23 dst.
4. *Ibid.,* hlm. 32, baris 17 hingga akhir bab, terutama hlm. 34, baris 2-9.
5. *Ibid.,* hlm. 32, catatan 2; hlm. 33, catatan 1.
6. Lihat catatan 12, 21, 22 berikut.
7. *Ibid.,* hlm. 61, baris 7 dst.
8. *Ibid.,* hlm. 62, baris 5-6.
9. *Ibid.,* hlm. 62, baris 6-9.
10. *Ibid.,* hlm. 62, baris 9-10.
11. *Ibid.,* hlm. 65, baris 5 dst.
12. *Ibid.,* hlm. 64, baris 8-hlm. 66, baris 12.
13. *Ibid.,* hlm. 65, baris 16-hlm. 66, baris 12.
14. *Ibid.,* hlm. 64, baris 1-4 dan catatan 1 pada halaman yang sama oleh al-Thabathaba'i; hlm. 125, baris 15 dst. Lihat keseluruhan bab dari hlm. 80, terutama hlm. 83, baris 8 dst, dan catatan 1 pada hlm. 87.
15. *Ibid.,* hlm. 84, baris 14-18; hlm. 82, baris 19-hlm. 83, baris 5; *ibid.,* Bab 21, hlm. 68-69.
16. Lihat Bab II, catatan 34, 40, 41 sebelumnya dan rujukan dalam catatan sebelumnya (no. 15).
17. *Ibid.,* hlm. 64, baris 1-4; hlm. 8, baris 12 dst.; hlm. 73, baris 12 dst; hlm. 10, baris 19 dst. Menurut pernyataan Shadra yang diulang-ulang, kontinuitas gerak ada berkat "alam jasmani" atau "bentuk fisik" yang secara terus-menerus berubah dan menerima bentuk-bentuk yang baru setiap saat.
18. Misalnya, *Ibid.,* hlm. 83, baris 8 dst.
19. Misalnya, catatannya pada hlm. 83, catatan 2 pada hlm. 82, dan catatan 1 pada hlm. 84; cf. catatan al-Thabathaba'i pada hlm. 61.
20. *Ibid.,* hlm. 80, baris terakhir dst. dan catatan 2 (hlm. 80-81) oleh al-Sabzawari; catatan 1 oleh al-Thabathaba'i pada hlm. 81; juga catatan 2 pada hlm. 62.
21. *Ibid.,* hlm. 81, baris 3 dst.

22. *Ibid.*, hlm. 82, baris 8 dst.

23. *Ibid.*, hlm. 8, baris 2 dst. dan catatan penting no. 3 pada halaman yang sama oleh al-Sabzawari.

24. *Ibid.*, hlm. 90, baris 1-hlm. 2, baris 9.

25. *Ibid.*, hlm. 92, baris 10-hlm. 3, baris 8.

26. *Ibid.*, hlm. 96, baris 6 dst.

27. *Ibid.*, rujukan dalam catatan sebelumnya, terutama hlm. 96, baris 9-hlm. 97, baris 5.

28. Lihat, rujukan dalam catatan 22 di atas; *ibid.*, hlm. 97, baris 5 dst.

29. Lihat rujukan dalam catatan terdahulu. Shadra kemudian menegaskan, "Gerak bagaikan individu yang jiwanya adalah bentuk alami atau jasmani (*al-thabi'a),* demikian juga waktu adalah individu yang jiwanya adalah keabadian" *(dahr), ibid.*, hlm. 97, baris 15-16.

30. Rujukan dalam catatan 25 sebelumnya.

31. *Ibid.*, hlm. 93, baris 11-hlm. 95, baris 8; lihat juga pembahasan tentang *diferensia* dalam Bab II sebelumnya.

32. *Ibid.*, hlm. 94, baris 4-12.

33. *Ibid.*, hlm. 88, baris 3-hlm. 89, baris 2; lihat juga *ibid.*, hlm 136, baris 1 dst.

34. *Ibid.*, hlm. 83, baris 12 dst.

35. Van den Bergh, *op.cit.*, Vol. II, catatan 4 pada teks hlm. 353.

36. *Ibid.*, Vol. I, hlm. 353, baris 25-hlm. 354, baris 10.

37. *Asfar*, I, 3, hlm. 84, baris 11-15.

38. *Ibid.*, hlm. 85, baris 7-11; hlm. 88, baris 6-hlm. 89, baris 2.

39. *Ibid.*, hlm. 85, baris 12-hlm. 86, baris 1.

40. *Ibid.*, hlm. 86, baris 2-hlm. 87, baris 1; juga *ibid.*, hlm. 105, baris 8-hlm. 107, baris 15.

41. *Ibid.*, lihat hlm. 82 dan 86, misalnya, tetapi hilangnya ekspresi adalah umum.

42. Lihat catatan 1 al-Sabzawari, *ibid.*, hlm. 86.

43. *Ibid.*, hlm. 118, baris 6-hlm. 121, baris 1.

44. *Ibid.*, hlm. 121, baris 2-hlm. 122, baris 11.

45. Lihat Bagian III, Bab I, II dan V tentang hakekat jiwa, Imajinasi dan Eskatologi berikut.

46. *Ibid.*, hlm. 117, baris 1-12; hlm. 122, baris 11 dst.; tentang Plotinus mengenai Waktu, lihat *Enneads*, VII, 7-13, terutama VII, 7 dan .9

47. *Asfar*, I, 3, hlm. 108, baris 3-hlm. 10, baris 1.

48. *Ibid.*, hlm.109, 2-11, ; ayat ini terdapat dalam al-Qur'an, 2:88.

49. Al-Qur'an, 1:15.

50. Al-Qur'an, 14:48.

51. Al-Qur'an, 56:51.

52. Misalnya, *Asfar*, I, 3, hlm. 116, baris 14; I, 2, hlm. 314, baris -10 (al-Qur'an, 55:29).

53. Lahore, 1962, hlm. 142, baris 2. Namun, untuk membangun perubahan, Iqbal banyak bersandar pada ayat al-Qur'an mengenai pergantian siang dan malam (lihat *ibid.*, hlm. 11-16).

54. Cf. Muhammad Iqbal, *Development of Metaphysics in Persia;* namun karya ini hanya menunjukkan sedikit jejak kajian serius terhadap Shadra dan pemikiran terpenting Shadra bagi Iqbal adalah kesatuan subyek dan obyek. Bahkan, Iqbal tidak menyadari ajaran Shadra tentang wujud.

55. *Ibid.*, hlm. 140, baris 4-5 dan 6-7.

56. *Ibid.*, hlm. 141, baris 1-3.

57. *Ibid.*, hlm. 141, baris 3-11.

58. *Ibid.*, hlm. 147, baris 3-4.

59. *Ibid.*, catatan 1 pada hlm. 14.

60. *Ibid.*, hlm. 12, baris 11 dst.; juga hlm. 148, baris 5 dst., di mana Aristoteles disebut telah mengatakan bahwa siapapun yang yakin kepada asal usul temporal waktu, tanpa disadari telah menerima keabadian waktu.

61. *Ibid.*, hlm. 149, baris 5-hlm. 150, baris 5.

62. *Ibid.*, hlm. 151, baris 11 dst.

63. *Ibid.*, hlm. 151, baris 19 dst. Bagi Shadra sama benarnya bahwa gerak dan alam fisik yang secara inheren disifati oleh gerak: *ibid.*, hlm. 131, baris 5 dst.; bahkan, bagi Shadra, ketiganya secara eksistensial sama. Dari tiga hal tersebut "yang benar-benar eksistensial" adalah alam fisik yang, karena dalam perubahan yang terus-menerus, menimbulkan gerak yang, pada gilirannya, diukur oleh waktu, gerak menjadi "lebih riil" atau "kurang riil" ketimbang waktu.

64. Lihat catatan 55 dan 56 sebelumnya; juga pernyataan al-Sabzawari yang disebutkan pada *ibid.*, hlm. 161, baris 12-14 bahwa gerak *sebagai yang terukur* adalah waktu.

65. *Ibid.*, hlm. 173, baris 10 dst. Ini merupakan makna kedua saat *(an)*, yakni yang "menciptakan waktu." Tentang makna lain *an* atau "sekarang" yang diciptakan oleh waktu dan apakah ia riil atau tidak, lihat pembahasan pada hlm. 166, baris 10 dst. Lihat juga catatan 5 sebelumnya.

66. Lihat Bab III, hlm. 14 sebelumnya.

67. Lihat Bab III, catatan 30 sebelumnya. Di sini Shadra tidak menyatakan kembali argumen untuk mendukung dan menolak ketakterbatasan rangkaian sebab yang diberikan dalam Bab III sebelumnya, alasan bahwa ketakterbatasan masa kini adalah ketakterbatasan temporal atau "horizontal" yang oleh Shadra dan para pendahulunya, terutama al-Suhrawardi, dibedakan dari sebab atau "ketakterbatasan vertikal." Jika ia tidak mengizinkan yang terakhir, ia

mempertahankan yang pertama. Namun, telah kita tunjukkan sebelumnya dalam Bab III, bahwa dua hal tersebut tidak dapat benar-benar dipisahkan.

68. *Asfar,* I, 3, hlm. 158, baris 9 dst., terutama hlm. 159, baris 7 dst.
69. *Ibid.,* hlm. 160, baris 4-hlm. 162, baris 2.
70. Van den Bergh, *op. cit.,* Vol. I, hlm. 38, baris 4 dst.; *ibid.,* hlm. 19, baris 7.
71. Lihat Bab III, catatan 18 sebelumnya.
72. *Asfar,* I, 3, hlm. 164, baris terakhir-hlm. 166, baris 3 kutipan, hlm. 166, baris 1-3).
73. *Ibid.,* hlm. 128, baris 3-hlm. 129, baris 2.
74. *Ibid.,* hlm. 131, baris 3 dst.; juga catatan 43 dan 44 dalam bab ini.
75. Lihat catatan 63 sebelumnya dalam bab ini.
76. *Asfar,* I, 3, hlm. 132, baris 9-hlm. hlm. 133, baris 14, dan catatan 3 al-Thabathaba'i pada hlm. 135.
77. *Ibid.,* hlm. 133, baris 15-hlm. 135, baris 11; juga hlm. 84, baris 1 dst., dan catatan 1 al-Thabathaba'i pada halaman yang sama.
78. Lihat rujukan al-Thabathaba'i dalam catatan sebelumnya; juga catatan 2 yang penting pada hlm. 69.
79. *Asfar,* I, 3, hlm. 138, baris 12-15.
80. *Ibid.,* hlm. 139, baris 13 dst.; hlm. 151, baris 12 dst.
81. *Asfar,* I, 2, awal bab pada hlm. 232; teks Ibn Sina, hlm. 233, baris 14 dst.
82. *Ibid.,* hlm. 245, baris 8-rujukan ke *Risalah fi al-'Isyq Ibn Sina.*
83. *Ibid.,* hlm. 239, baris 1 dst.
84. *Ibid.,* hlm. 237, baris 17 dst.
85. *Ibid.,* hlm. 240, baris 7 dst. dan catatan penting al-Sabzawari terkait.
86. *Ibid.,* hlm. 243, baris 21 dst.; lihat juga catatan 84 sebelumnya.
87. *Ibid.,* hlm. 244, baris 8 dst.; hlm. 265, baris 5-hlm. 267, baris 14.
88. *Ibid.,* hlm. 243, baris 1-11; *Asfar,* I, 3, hlm. 149, baris 1-2.
89. Cf. Bab III, Bab V Sub B berikut.

BAGIAN II
TEOLOGI

Bab I
HAKEKAT TUHAN

A. *Bukti Wujud Tuhan*

Bukti-bukti wujud Tuhan yang diberikan secara tradisional telah cukup banyak, tegas Shadra, karena "jalan menuju Tuhan juga beragam"; namun semua bukti ini nilainya terbatas, karena semuanya cuma berusaha membuktikan Tuhan dengan sesuatu selain Tuhan. Tuhan, sebagai dasar segala sesuatu, secara ketat tidak dapat "dibuktikan" dengan sesuatu yang lain, karena diri-Nya telah merupakan bukti bagi segala sesuatu. Tuhan harus menjadi bukti-Nya sendiri, atau kalau tidak, maka Ia benar-benar tidak dapat "dibuktikan". Mari kita pertama-tama menelaah bukti Shadra sendiri, kemudian beralih pada kritiknya terhadap bukti-bukti lain yang diberikan oleh para filosof, teolog dan para fisikawan atau filosof alam.

Dalam bab-bab Bagian I sebelumnya, kita telah melihat bahwa Wujud adalah satu-satunya realitas. Karena itu, wujud dan realitas sepadan dan identik. Wujud adalah realitas unik dan serba-meliputi yang tak sesuatupun lepas darinya. Bahkan esensi-esensi yang dalam diri mereka negatif, memperoleh semacam realitas-semi karena "tersedot ke dalam" wujud. Wujud semacam itu, yang cengkeramannya positif, kuat dan titanik, karenanya tidak dapat dinegasikan atau ditolak. Al-Thabathaba'i, komentator Shadra kontemporer, dengan tepat menunjukkan bahwa jika realitas ditolak sama sekali, maka penolakan itu sendiri harus menawarkan diri sebagai realitas dan mengasumsikan hakekat eksistensial.[1] Karena itu, wujud, berdasar definisi, tidak dapat dinegasikan. Pertama-tama yang harus diingat dalam pikiran adalah bahwa kita di sini tidak membicarakan mengenai wujud (eksistensi) sebagai konsep *(mafhum),* tetapi tentang wujud *(being)* atau realitas begitu saja. Kedua, seperti ditunjukkan

oleh al-Sabzawari, kita tidak membicarakan wujud partikular tetapi wujud sebagai hakekat atau realitas yang terbuka *(thabi'ah mursalah)*. Wujud realitas yang terbuka ini adalah Tuhan dalam bentuknya yang absolut dan "tunggal." Karena itu, Tuhan tidak *harus dicari* di luar alam wujud, sebaliknya *harus ditemukan* dalam wujud sebagai dasarnya yang absolut: "Tuhan adalah Kesaksian diri-Nya," demikian al-Qur'an menyebutnya.[2]

Bukti ini, tentu, didasarkan pada prinsip *tasykik,* atau ambiguitas wujud yang sistematis. Kita mengingat kembali dari Bab I Bagian I bahwa wujud, di samping tunggal, juga banyak. Lebih jauh, wujud tidak memiliki dua aspek, satu dan banyak, tetapi merupakan realitas tunggal *yang berdasarkan kesatuannya ia adalah banyak.* Hanya wujud, pada dasarnya, yang mempunyai karakteristik ini, meskipun karakteristik tersebut juga dimiliki oleh gerak dan waktu secara turunan, meskipun yang terakhir ini, dalam satu pengertian, tidak sebenarnya. Sejumlah orang menolak hal ini, karena sulit bagi mereka memahami, sesuatu yang secara intrinsik dan dalam nafas yang sama satu dan banyak, sempurna dan tidak sempurna, absolut dan relatif. Kesulitannya adalah orang-orang ini memahami wujud sebagai esensi, yakni sebagai konsep yang secara tak selaras dan tak sama diterapkan pada semua anggota kelompok atau spesies, misalnya, setiap manusia adalah manusia, tidak lebih tidak kurang. Tetapi esensi-esensi, pada hakekatnya, berbeda dari wujud. Jika esensi dapat didefinisikan secara ketat, tidak demikian halnya dengan wujud; karenanya, esensi merupakan realitas yang dapat dibagi-bagi ke dalam kelompok-kelompok dan kategori-kategori seperti manusia, binatang, tumbuhan, substansi, aksiden dan sebagainya, sedang wujud menyatukan dan meliputi semuanya dalam pengertian (tangkapannya) yang tunggal dan serba meliputi dan, bahkan, dapat menyatukan perbedaan-perbedaan. Kandungannya sama, meskipun, berkat kesamaan itu, ia berbeda – sangat berbeda, sehingga masing-masing entitas begitu unik. Kesatuan semua wujud tersebut, karenanya, merupakan jenis kesatuan yang berbeda dari yang diberikan oleh esensi dan demikian juga dengan kasus perbedaan.[3]

Gagasan tentang tatanan wujud hirarkis yang digunakan Shadra yang berasal dari al-Suhrawardi ini, yakni gagasan "sempurna dan tidak sempurna" atau "lebih dan kurang", dengan menambahkan

prinsip gerak substantif, sehingga membentuk konsepnya yang khas tentang *tasykik*, dapat menjawab persoalan ini berdasarkan alur pikiran yang sama. Tetapi bagi filosof iluminasionis ini, hanya esensi sebagai realitas sebenarnya, bukan wujud, yang ia sebut hanya sebagai abstraksi mental. Dalam esensi tunggal, al-Suhrawardi telah berusaha menemukan perbedaan; baginya, orang dapat menjadi lebih dari orang atau kurang dari orang. Shadra mengkritik hal ini, karena esensi semacam itu tidak dapat didiferensiasi, statis dan tertutup. Hanya wujud yang tidak statis dan tidak tertutup; ia terus bergerak dan selalu terbuka. Karena alasan ini, hanya wujud yang mempunyai *tasykik* atau ambiguitas sistematis: ia universal, bahkan unik dalam segala hal. Karena itu wujud tidak dapat menjadi sesuatu yang universal seperti esensi.[4] Sekarang, kita beralih pada kritik Shadra terhadap bukti-bukti lain wujud Tuhan.

Yang terbaik dan terpenting dari argumen-argumen ini adalah argumen yang didasarkan pada kemungkinan dan sebab kemungkinan oleh Wujud Yang Pasti, yang digunakan oleh Ibn Sina dan para filosof lain sesudahnya. Shadra membahas dan mengkritiknya secara panjang lebar. Dua argumen lainnya, yakni argumen para teolog yang didasarkan pada sebab atau asal-usul temporal dan argumen para filosof alam yang didasarkan pada gerak, dalam satu pengertian, merupakan bentuk-bentuk khas argumen filosofis. Tetapi dua argumen ini, di samping diliputi keterbatasan argumen filosofis, juga rentan terhadap keberatan tambahan yang fatal. Ini karena, dengan memperlakukan sebab secara horizontal dan tidak secara vertikal, seperti dilakukan argumen filsafat, mereka tidak dapat membuktikan bahwa rangkaian-dunia mempunyai awal yang temporal. Tetapi Shadra mengemukakan kembali argumen-argumen tersebut berdasarkan ajarannya tentang gerak substantif, sehingga perubahan temporal ditafsirkan sebagai perubahan substantif dan, kenyataannya, Shadra sendiri terutama menggunakan argumen ini untuk membuktikan bahwa dunia tidak abadi, karena tidak ada sesuatu yang sama dalam dua saat.[5]

Argumen kemungkinan menegaskan bahwa wujud yang mungkin tidak dapat mengada dengan sendirinya – karena kemungkinan berarti "menggantungkan pada keseimbangan antara wujud dan non-wujud" – dan, karenanya, membutuhkan sebab yang dapat melicinkan keseimbangan ini menuju wujud. Tetapi rangkaian sebab ini tidak dapat

menurun *ad infinitum* dan kita harus mencapai suatu sebab yang mengada dengan sendirinya dan tidak memerlukan sebab lain. Shadra memberikan dua kritik terhadap argumen ini. Pertama, ia tidak memulai dari dan didasarkan pada wujud sebagai realitas, tetapi wujud sebagai konsep (*mafhum*): Konsep "wujud" diselidiki dan dianalisis ke dalam dua jenis, yakni mungkin dan pasti. Shadra melemparkan kritik ini kepada para filosof dalam konteks yang berbeda-beda. Dalam kritik terhadap pembagian mereka mengenai esensi logis, seperti telah kita lihat dalam Bab I Bagian I, mereka dituduh berpegang pada pendapat bahwa esensi adalah pasti dengan sendirinya, atau mungkin-dengan sendirinya, atau tidak mungkin-dengan sendirinya dan yang pasti-dengan sendirinya adalah Tuhan. Tetapi kemudian para filosof tersebut mengetahui bahwa Tuhan tidak mempunyai esensi, juga tidak ada esensi yang mensyaratkan wujud-nya sendiri.[6)]

Kritik Shadra kedua dan lebih mendasar adalah bahwa argumen sebab hanya membuat Tuhan mengakhiri kekurangan yang tak terbatas, dan nilai argumen ini untuk membuktikan wujud Tuhan paling-paling hanya penyimpulan dan tidak langsung. Berawal dari kemungkinan, mereka menemukan yang niscaya sampai pada *sesuatu* wujud yang niscaya, yang *bisa jadi* adalah Tuhan. Karenanya, Tuhan, sebagai Sebab dan Dasar segala sesuatu, menjadi, berdasarkan argumen ini, efek dan konsekuensi mereka. Untuk menghindari kekurangan sebab yang tak terbatas ini, sejumlah filosof mengatakan bahwa argumen mereka sama sekali tidak mengasumsikan sesuatu yang mungkin tetapi *beberapa wujud:* jika wujud ini adalah niscaya, tentu baik, sebaliknya jika ia mungkin, maka argumen tentang kekurangan dapat diterapkan. Tetapi ini hanya berarti bahwa ada beberapa wujud, apakah pasti atau mungkin, dan jauh dari membuktikan wujud Tuhan. Atau, mereka mengatakan bahwa bagian dari konsep wujud adalah wujud yang niscaya dan, karenanya, ketika kita mengatakan "wujud," kita telah mengimplikasikan wujud yang niscaya, atau Tuhan. Orang-orang tersebut juga harus mengakui bahwa mereka tidak berbicara tentang Tuhan, wujud yang paling nyata, tetapi tentang *beberapa* wujud yang pasti, dan argumen ini (seperti argumen ontologis Descartes, di mana perubahan juga disyaratkan bagi konsep realitas) pada tingkat terbaiknya hanyalah

penyimpulan: padahal dalam aktualitas, Tuhan mengisyaratkan alam, sedang dalam argumen ini alam mengisyaratkan Tuhan, begitu juga dalam bentuk yang diragukan. Karena, membicarakan tentang *beberapa* wujud yang niscaya nyaris tidak membicarakan tentang Tuhan.[7]

Al-Suhrawardi telah berusaha menformulasikan kembali argumen ini untuk menghindari gagasan kekurangan yang tak terbatas. Reformulasinya menegaskan bahwa semua yang mungkin, dianggap sama apakah terbatas atau tak terbatas, dapat diperlakukan sebagai suatu kemungkinan tunggal. Kemungkinan-sebagai-keseluruhan ini dapat disebabkan oleh dirinya atau disebabkan oleh salah satu bagiannya atau oleh sebab dari luar. Karena dua yang pertama tidak mungkin, maka yang ketiga, yakni sebab dari luar – melalui Wujud yang Pasti – dibangun. Shadra menolak argumen ini berdasarkan bahwa "keseluruhan" jenis ini tidak mempunyai realitas yang melebihi dan di atas bagian-bagian individualnya. Karena itu, argumen tersebut tidak dapat menghindar dari keterlibatan dalam kekurangan yang tak terbatas, meskipun ia berusaha demikian, dan berakhir dengan menuntut pertanyaan.[9] Untuk pembahasan lebih rinci tentang hal ini, yakni apakah suatu rangkaian dapat dikatakan menyebabkan dirinya atau dapat disebabkan oleh bagiannya sendiri, dan penolakan Shadra atas argumen ini, lihat penjelasannya mengenai ketakterbatasan penurunan sebab dalam Bab III Bagian I.

B. *Tuhan sebagai Wujud Murni*

Bahwa wujud Tuhan harus dibuktikan oleh hakekat wujudnya sendiri, tetap harus ditunjukkan bahwa hakekat Tuhan adalah wujud murni, tanpa ada esensi di dalamnya. Perlu dicatat bahwa pernyataan Shadra tentang masalah ini, seperti muncul dalam *Asfar* I dan *Asfar* III, secara selintas kelihatannya tidak konsisten. Dalam penjelasannya yang pertama mengenai masalah ini dalam *Asfar* I, Shadra mendukung tesis umum filsafat bahwa Tuhan tidak dapat mempunyai esensi, karena hal itu akan menimbulkan dualitas dalam hakekat Tuhan, yang berarti wujud Tuhan disebabkan oleh esensi-Nya dan,

karenanya, menjadi mungkin. Dalam *Asfar* III, di sisi lain, ia menolak argumen ini sebagai tidak benar dan kelihatannya berpegang pada pendapat bahwa keberadaan esensi – yakni, sebagai gagasan *(mafhum)* "subyektif" atau turunan dari Sifat-sifat Tuhan, tidak bertentangan dengan Tuhan sebagai Wujud Murni. Seperti telah kita lihat dalam bagian terakhir Bab IV Bagian I, ketika membahas sebab yang lebih tinggi, Shadra berpendapat, mengikuti Ibn 'Arabi, bahwa Wujud Tuhan hanya dianggap sebagai esensi "subyektif" dan sekunder atau turunan, seperti semua esensi, (lihat halaman 116-122) sebelumnya) dengan pengecualian bahwa Sifat-sifat Tuhan bukanlah mungkin sebagaimana esensi hal-hal yang diciptakan. Karena kemungkinan hanya menjadi ciri esensi yang terbatas dan tertutup, sedang Sifat-sifat Tuhan, sebagai tak terbatas dan saling-meliputi, secara kaku tidak dapat disebut esensi dan tidak dapat menjadi mungkin (lihat halaman 121 sebelumnya.).

Kontradiksi yang nyata dalam membahas masalah penting ini dipecahkan kembali, kelihatannya, atas dasar bahwa dalam bagian sebelumnya Shadra menganggap esensi sebagai sesuatu yang riil (sebagaimana umumnya para filosof sebelumnya menganggap demikian) *dan karenanya sederajat dengan wujud.* Pada tingkat pembahasan ini, esensi harus ditolak karena yang demikian itu akan membahayakan keniscayaan dan kemurnian wujud Tuhan. Karena itu, pada bagian sebelumnya, perhatian Shadra adalah menunjukkan esensi bukan sebagai realitas yang bertentangan dengan wujud, sebagai realitas obyektif satu-satunya. Setelah melakukan hal ini, Shadra kemudian beralih pada bagian terakhir untuk menegaskan kembali esensi sebagai Sifat Tuhan dengan sejumlah jenis realitas seperti gagasan atau entitas-entitas mental *(mafahim)* dan menolak argumen tersebut sebagai barang dagangan para filosof karena mereka menolak total esensi Tuhan. Sekarang kita akan mengikuti analisis Shadra mengenai masalah tersebut sebagaimana ia mengembangkannya.

Ada sejumlah argumen untuk menunjukkan bahwa Tuhan adalah wujud murni tanpa esensi tambahan, tetapi yang terpenting adalah sebagai berikut. Jika Tuhan mempunyai esensi di samping wujud, hakekat-Nya akan disifati oleh suatu dualitas. Wujudnya, sebagai aksiden, disebabkan oleh faktor dari luar atau oleh esensi-Nya. Ia

tidak dapat disebabkan oleh faktor dari luar, karena Tuhan akan menjadi mungkin, dan akan berakhir menjadi wujud yang niscaya. Tetapi, jika wujud-Nya disebabkan oleh esensi-Nya, maka ada dua kesulitan yang menyertai. Pertama, wujud-Nya menjadi efek dan, karenanya, menjadi mungkin. Kedua, esensi-Nya harus diasumsikan ada (sebagai sebab) sebelum wujudnya. Karena itu, Tuhan harus menjadi wujud tunggal dan absolut tanpa suatu esensi.[9]

Fakhruddin al-Razi mengeritik argumen ini dengan mempertanyakan mengapa esensi *semacam itu* tidak dapat menyebabkan wujud, bukan sebagai wujud yang mendahului, sebagaimana esensi segitiga *sebagaimana adanya,* misalnya, menyebabkan sifat-sifat tertentu, yakni besar sudut-sudutnya ekivalen dengan dua sudut siku-siku, dan tidak ada wujud yang diasumsikan berdasarkan bagian segitiga. Wujud Tuhan yang demikian itu menjadi sifat yang diperlukan oleh esensi-Nya. Shadra mengutip Ibn Sina dan al-Thusi dalam menolak argumen al-Razi yang menegaskan bahwa wujud tidak dapat menjadi efek esensi atau gagasan, tetapi hanya dapat menjadi efek suatu sebab wujud.[10] Shadra mengelaborasi[11] hal ini dengan mengatakan bahwa jika esensi semacam itu dapat menjadi sebab wujud, ia berarti dapat menyebabkan wujud terlepas apakah ia sendiri ada atau tidak: dengan wujud yang hanya dipahami ia mengandung wujud. Tetapi bukan ini persoalannya karena, meskipun gagasan dapat mengandung gagasan lain (sebagaimana segitiga yang besar seluruh sudutnya sama dengan jumlah dua sudut siku-siku), ia tetap tidak dapat mengandung wujud jika ia sendiri tidak ada; hanya segitiga *yang ada* yang dapat menghasilkan jumlah keseluruhan sudut-sudutnya sama dengan dua sudut siku-siku sebagai *realitas eksistensial.* Karena itu, tanpa adanya syarat apapun, apakah esensi dapat memberikan wujud.

Atau, akankah kita mengatakan bahwa wujud sendiri dapat dipahami sebagai esensi sebagaimana gagasan, tanpa menandung wujud yang sebenarnya? Esensi Tuhan akan menjadi semacam itu ketika ia dipahami, ia memberikan *gagasan* wujud dan ketika esensi-Nya secara aktual ada, wujud-Nya juga akan menjadi nyata dan berakhir hanya sebagai gagasan. Ini juga tidak dapat diterima. Ini karena gagasan wujud tidak mungkin tanpa wujud yang sebenarnya. Gagasan wujud dalam hal ini sangat berbeda dari gagasan-gagasan atau esensi-

esensi lain, karena tidak ada gagasan lain yang melibatkan wujud kecuali gagasan wujud itu sendiri. Itulah sebabnya mengapa gagasan wujud dikatakan sebagai gagasan primer dan terbukti dengan sendirinya dalam definisinya berbeda dengan istilah-istilah gagasan-gagasan lain.

Gagasan bahwa esensi dapat menyebabkan wujud adalah mustahil. Hal ini karena, hubungan antara dua hal, seperti telah ditunjukkan dalam pembahasan sebelumnya, adalah suatu kesatuan atau identitas eksistensial, bukan *penyatuan:* esensi dan wujud bukan dua hal atau entitas-entitas terpisah yang kadang-kadang *menjadi* satu. Hubungan mereka adalah hubungan antara sesuatu yang umum dan tidak menentukan (esensi) dan kenyataannya (konkritnya), yang menentukan ungkapan (wujud) sebagaimana halnya hubungan antara genus dan diferensianya yang konkrit. Sekarang, jauh dari sebagai sebab yang umum dan tidak jelas bagi sesuatu yang konkrit dan menentukan, kebenaran justru sebaliknya: diferensia adalah sebab genus (yakni, sebab wujud konkritnya), wujud esensi. Tetapi wujud menjadi sebabnya sendiri; ia murni dan satu-satunya yang mengandung realitas. Esensi adalah sesuatu yang subyektif, mental dan turunan, dan wujud adalah sebab dan dasarnya. Bagaimana kemudian dapat dikatakan bahwa esensi Tuhan menyebabkan wujud-Nya, padahal ia bukan kasus wujud-wujud yang mungkin?[12)]

Masih ada argumen-argumen lain untuk membuktikan bahwa Tuhan tidak mempunyai esensi di samping wujud-Nya, dua di antaranya telah dielaborasi oleh al-Suhrawardi dan diterima oleh Shadra. Salah satu argumen ini menegaskan bahwa karena esensi universal, tidak ada sejumlah wujud yang niscaya secara potensial, meskipun contohnya hanya satu. Menurut argumen kedua, esensi Tuhan, jika Ia memiliki, akan jatuh ke dalam kategori substansi (sekunder) dan, karenanya, akan menuntut suatu diferensia agar membuatnya konkrit.[13)]

Tetapi keberatan-keberatan juga dapat dikemukakan untuk menentang Tuhan sebagai wujud murni. Salah satu keberatan, ditegaskan dalam berbagai bentuk, adalah bahwa jika sebagai wujud murni merupakan sifat inheren Tuhan, semua wujud, bagaimanapun mereka ada, harus juga menjadi wujud murni karena Tuhan sama-

sama memiliki wujud dengan semua wujud lainnya. Tidak penting untuk memutuskan yang satu terlepas dari yang lainnya sehingga hanya ia sebagai wujud murni dan pasti. jawaban terhadap keberatan ini, dalam pandangan Peripatetik Muslim, adalah bahwa hakekat Tuhan, wujud-Nya, secara radikal dan menyeluruh berbeda dari semua wujud yang lain karena wujud-Nya murni dan menjadi sumber segala wujud turunan, sedang semua wujud lainnya memperoleh wujud mereka dari wujud Tuhan. Kenyataan ini menetapkan wujud Tuhan dan hakekatnya sepenuhnya terlepas dari semua wujud yang lain. Menurut formulasi "para pemikir Persia," jawabannya adalah bahwa karena wujud secara ambigu sistematis, dengan mengakui "lebih atau kurang" atau "sempurna tidak sempurna," wujud Tuhan mewakili bentuknya yang absolut dan semua wujud yang mungkin yang ada di bawah-Nya terentang secara hirarkhis. Dalam pandangan ini, wujud Tuhan dan wujud-wujud yang mungkin pada dasarnya satu dan utuh, bahkan masing-masing wujud adalah unik dan berbeda, dan wujud Tuhan merupakan wujud yang paling sempurna, yang paling absolut. Apa yang sama-sama dimiliki Tuhan dan hal-hal yang mungkin adalah *konsep* wujud yang merupakan gagasan kedua atau gagasan murni (meskipun gagasan ini tidak dapat diturunkan dari kemungkinan-kemungkinan yang bersifat mandiri dari Tuhan, sebagai sumber dan dasar mereka), tetapi yang menjadi pembahasan di sini bukanlah gagasan wujud tetapi wujud-wujud partikular *(afrad al-wujud),* yakni Tuhan dan hal-hal partikular yang mungkin.[14)]

Keberatan kedua menegaskan bahwa jika Tuhan adalah wujud murni tanpa esensi, maka Tuhan harus dapat diketahui karena wujud diyakini sebagai gagasan yang paling terbukti dengan sendirinya. Namun Tuhan juga diyakini sebagai tidak dapat diketahui. Jawaban yang paling umum adalah bahwa apa yang secara universal dan terbukti dengan sendirinya adalah gagasan wujud, hal yang dipikirkan sekunder, sedang apa yang tidak dapat diketahui adalah wujud Tuhan yang partikular (sebagai *fard).* Jawaban Shadra berbeda dan langsung dikaitkan dengan bukti mengenai Tuhan berdasarkan prinsip wujudnya. Bahwa wujud Tuhan dalam dirinya tidak dapat diketahui melalui penalaran diskursif itu sudah tentu dan, inilah mengapa, kita mengingat kembali dari bagian sebelumnya, Shadra mengeritik argumen yang berupaya hanya memasukkan Tuhan dalam rangka

mengakhiri kekurangan tak terbatas hal-hal yang mungkin. Tuhan tidak dapat diketahui kecuali melalui Tuhan. Hal yang sama benarnya bahwa Tuhan tidak dapat diketahui secara menyeluruh dan lengkap bahkan melalui intuisi langsung, karena Tuhan, sebagai sumber segala wujud, tidak dapat sepenuhnya "dipahami" oleh yang disebutkan terakhir ini. Bahkan pengetahuan primordial langsung Tuhan pun harus ditegaskan bagi semua wujud "yang masing-masing sesuai dengan ukurannya." Karena Tuhan sebagai dasar semua wujud-wujud yang mungkin, "kesaksian" langsung Tuhan juga harus menjadi akar semua pengetahuan, apakah sadar atau tidak. Sungguh, ketika kita mengetahui sesuatu, dan *dalam* pengetahuan kita tentang sesuatu, pengetahuan tentang Tuhan secara melekat hadir sebagai dasar wujud dan pengetahuan. Inilah makna ayat al-Qur'an bahwa Tuhan "lebih dekat kepada manusia ketimbang urat lehernya," dan ucapan yang dinisbatkan kepada Nabi, "Jika kamu terlempar jauh ke dasar bumi, kamu akan memeluk Tuhan."

Dalam pengertian sederhana dan primordial ini, segala sesuatu menyaksikan Tuhan dan menyatakan wujud Penciptanya. Persoalannya adalah, jika wujud diketahui secara langsung dan jika Tuhan tidak lain adalah wujud, kenapa tidak mengakui pengetahuan sepenuhnya dan menyeluruh mengenai Tuhan berdasarkan kesaksian-Nya dan penyatuan yang terakhir dengan yang pertama? Ini karena segala sesuatu di samping Tuhan adalah terbatas dan, tidak jadi masalah bagaimanapun besarnya ia berkembang, tidak dapat melampaui keterbatasan ini. Betul, bahwa dalam pengalaman mistis orang yang mengalami dapat menghilangkan pandangan mengenai keterbatasan dirinya dan menetapkan pandangannya secara keseluruhan pada Tuhan dan "lenyap" (*fana'*) di dalam-Nya, tetapi menghilangkan keterbatasannya tidak sama dengan kehilangan keterbatasannya. Setetes air, sebagai bagian samudera, bisa jadi dapat mencapai samudera, tetapi tidak dapat berhenti menjadi tetesan, demikian bait-bait Persia yang dikutip oleh al-Sabzawari menunjukkannya. Keterbatasan dan kelainannya yang melekat (atau, apakah *kesadarannya?)* inilah membuat al-Hallaj tidak sabar ketika ia berseru:

> Antara Engkau dan aku, "ke-Akuan"ku terus-menerus meronta padaku;

Angkatlah "ke-Akuan" ini dari posisi tengah-tengah dengan Karunia-Mu.

Tentang penafsiran pengalaman mistik ini, pandangan Shadra sangat dekat dengan pandangan al-Ghazali dan identik dengan pandangan orang India sezamannya, Syaikh Ahmad Sirhindi, yang menyatakan bahwa kesatuan yang dialami oleh sufi adalah kesatuan persepsi *(wahdat al-syuhud)* yang melebihi kesatuan wujud *(wahdat al-wujud)*. Bahkan, pengetahuan langsung mengenai Tuhan yang diberikan kepada segala sesuatu di alam ini dan pemeliharaan dari kesalahan bukanlah kewajiban agama dan moral, tegas Shadra. Untuk itu, pengetahuan yang lebih disadarilah yang dituntut, yakni, pengetahuan yang berdasarkan wataknya, dapat ditimpa kesalahan, sanggup mencapai tingkatan dan perbedaan-perbedaan kualitatif, dan *menjadi* kebal dari kesalahan hanya dalam kasus-kasus yang jarang dan khusus, sebagai akibat keterbatasan logis bentuk pengetahuan, di mana kebenaran "disingkapkan" bagi agen manusia.[15]

Sejauh ini kita telah sampai kepada: (1) setelah di mulai dengan pendapat filosofis umum bahwa esensi merupakan realitas yang sederajat dengan wujud, (2) kemudian ditunjukkan, dengan beberapa filosof, ketidakmungkinan Tuhan mempunyai esensi semacam itu dan akhirnya (3) telah terbukti, bertentangan dengan pendapat filosofis umum, bahwa wujud, bukan esensi, merupakan realitas sebenarnya. Sekarang, mari kita meninjau argumen murni para filosof dan mengeritiknya berdasarkan kesimpulan-kesimpulan kita sendiri. Tugas ini dilakukan dalam *Asfar* III dalam bentuk pembahasan yang diperbarui mengenai masalah ini. Argumen filosofis bahwa jika Tuhan tersusun dari esensi dan wujud, wujud merupakan sifat tambahan esensi dan esensi tersebut harus ada sebelum wujud. Tetapi mengapa harus demikian jika wujud merupakan realitas tunggal dan satu-satunya dan esensi hanya fenomena mental atau turunan? Jika demikian persoalannya dalam wujud yang mungkin, mengapa ia tidak lebih benar mengenai Tuhan? Mari kita katakan bahwa dalam hal yang mungkin, wujud dijadikan *(maj'ul*, yakni oleh Tuhan) secara langsung, sedang esensi dijadikan secara tidak langsung dan turunan; dalam Tuhan, wujud dan esensinya tidak dijadikan dan asli kecuali jika esensi-Nya adalah sekunder bagi wujud-Nya.[16] Dan karena kebutuhan terhadap sebab timbul hanya di luar kemungkinan, adalah

terbuka bagi siapapun untuk mengatakan bahwa kualifikasi esensi Tuhan oleh wujud-Nya bukanlah kenyataan yang mungkin tetapi pasti. Maka proposisi, "esensi Tuhan *mensyaratkan* wujud," bukan berarti ada esensi tanpa wujud yang sekarang ditambahkan pada esensi, tetapi hanya berarti, "wujud atau hakekat Tuhan yang sedemikian itu tidak dapat ada tanpa adanya wujud baginya."[17]

Sesungguhnyalah, jika argumen para filosof efektif, itu karena mereka menganggap wujud sebagai realitas umum, gagasan sekunder, dan esensi sebagai realitas pertama. Karena itu, pernyataan mereka, "wujud merupakan tambahan (bagi esensi) dalam hal-hal yang mungkin, murni dan diri-yang identik dalam Tuhan" berarti bahwa sesuatu yang mungkin merupakan esensi sebagaimana "menjadi wujud" tidak dapat diturunkan darinya secara independen mengenai Tuhan, sedang Tuhan adalah esensi semacam "menjadi wujud" dapat diturunkan darinya sendiri – di mana "menjadi wujud" hanya berarti esensi yang dikualifikasi oleh gagasan umum mengenai wujud. Ini secara jelas muncul, misalnya, dalam pernyataan al-Dawwani yang menegaskan bahwa wujud, sebagai gagasan umum, secara sama adalah tambahan bagi Tuhan dan hal-hal yang mungkin, kecuali jika dalam kasus yang terakhir ini penisbatan itu dilakukan oleh Tuhan, sumber mereka, sedang dalam kasus Tuhan, diri-Nya merupakan dasar yang cukup bagi penisbatan itu.[18]

Ini menunjukkan bahwa ketika "para filosof belakangan" membicarakan wujud Tuhan sebagai realitas diri-yang identik, mereka hanya menggunakan bahasa konvensional tanpa ada substansi yang sebenarnya baginya: identitas-diri Tuhan, sebagai wujud murni, lebih merupakan masalah penghormatan mereka ketimbang kebenaran literal, karena mereka tidak mengakui bahwa hal itu berkaitan dengan gagasan umum tentang wujud, juga terdapat realitas – realitas sebenarnya – yakni, wujud itu sendiri. Mereka percaya bahwa esensi adalah realitas sebenarnya; hanya, ketika mereka sampai pada masalah Tuhan, mereka menemukan bahwa dengan itu sulit untuk menegaskan bahwa Tuhan dapat menjadi esensi di mana wujud dianggap sebagai sifat ekstrinsik seperti hal-hal yang mungkin, sehingga mereka menegaskan bahwa Ia sendiri sebagai wujud sebenarnya, yakni gagasan umum mengenai wujud. Kesimpulan yang nampak fantastis, meskipun kesimpulan tersebut secara langsung

berasal dari asumsi mereka. Shadra kemudian menformulasi kembali pandangannya sendiri yang sama sekali beda dari pandangan mereka. Jauh dari wujud yang diturunkan dari esensi hal-hal yang mungkin, esensi merekalah yang diturunkan dari berbagai bentuk wujud mereka yang unik. Proposisi, "wujud sebagai tambahan dalam hal-hal yang mungkin, identik dalam Tuhan" tidak berarti bahwa ia sebagai tambahan, yakni ekstrinsik bagi esensi hal-hal yang mungkin, intrinsik bagi Tuhan, tetapi berarti bahwa dalam hal-hal yang mungkin ia tidak asli tetapi *dijadikan* oleh Tuhan, sedang wujud Tuhan adalah murni dan azali. Selama esensi diperhatikan, ia adalah turunan dari wujud dalam hal-hal yang mungkin, yakni pikiran mengabstraksikan esensi sesuatu yang mungkin dari wujudnya. Demikian juga, dalam hubungannya dengan Tuhan, karena Ia mempunyai Sifat-sifat sebenarnya, yang tidak dapat dijelaskan sekedar sebagai hubungan atau negasi sebagaimana dilakukan para filosof – meskipun, sejauh kita memperhatikan kemanusiaan kita, Sifat-sifat ini hanya gagasan mental subyektif, karena Tuhan-dalam-diri-Nya tidak dapat kita ketahui sepenuhnya.[19)]

C. *Keesaan Tuhan*

Keesaan Tuhan merupakan salah satu masalah metafisika yang paling penting, bahkan kebanyakan filosof esensialis telah gagal memecahkannya karena solusi utama hanya dapat diberikan berdasarkan eksistensialisme. Sejumlah filosof, semisal al-Razi, berpendapat bahwa Tuhan merupakan esensi sedemikian rupa sehingga hanya satu jenis wujud yang ada, yakni Tuhan adalah wujud yang keberadaannya identik dengan esensinya. Pendapat ini tidak memadai, karena, mengapa seseorang tidak dapat membayangkan wujud lebih dari satu, yang esensinya mengandung wujudnya, sebagaimana dalam kasus Akal transenden? Untuk itu, kita memerlukan argumen lain untuk membuktikan keunikan Tuhan.[20)] Argumen ini dapat ditegaskan sebagai berikut. Mari kita mengandaikan dua wujud yang niscaya. Kedua wujud ini sama-sama mempunyai gagasan wujud yang niscaya dan saling berbeda berdasarkan watak atau esensi mereka. Sekarang, jika mereka berbeda dalam hal totalitas esensi

mereka, maka wujud yang niscaya akan menjadi ekstrinsik bagi mereka, dan ini tidak dapat dipertahankan. Jika keduanya berbeda dalam sebagian esensi mereka, mereka menjadi tersusun dan berhenti menjadi tunggal, karena mereka saling memiliki sebagian esensi mereka, padahal mereka berbeda dalam hal bagian lainnya. Akhirnya, keseluruhan yang saling membedakan mereka bisa jadi terletak di luar esensi mereka. Ini juga tidak dapat dipertahankan karena dalam kasus tersebut mereka memerlukan faktor luar bagi wujud mereka, atau juga, mereka akan menjadi identik satu sama lain: mereka akan berhenti menjadi dua dan secara numerik hanya menjadi satu, yang bertentangan dengan asumsi mereka sebagai dua.[21)]

Namun kesulitan yang berat muncul sehubungan dengan argumen ini. Ditunjukkan oleh proposisi mereka bahwa, "wujud yang Pasti adalah identik dengan esensi wujud yang niscaya tersebut," dimaksudkan oleh para filosof bahwa esensi Tuhan memanifestasikan *sifat* "keniscayaan mewujud dari wujud" bukan wujud yang niscaya sama atau identik dengan esensi Tuhan. Karena itu, kewujudan dari "wujud yang niscaya" hanya sebagai kualitas atau sifat Tuhan, melebihi dan di atas esensi-Nya; karena itu dua wujud yang berbeda (atau lebih) sama-sama memiliki sifat ini, meskipun secara keseluruhan berbeda dalam hakekat mereka.[22)] Karena itu, argumen ini tidak dapat membangun keesaan Tuhan. Harus diingat bahwa hal ini merupakan alternatif pertama dari ketiga alternatif yang diberikan dalam paragraf sebelumnya, dengan perbedaan. Di situ ada "wujud yang niscaya" yang berada di luar esensi dua wujud yang diandaikan; di sini, meskipun ia berada di luar esensi mereka, namun ia disebabkan oleh esensi-esensi tersebut sebagai *sifat* yang niscaya. Karena alasan inilah, dikatakan bahwa, pada titik ini, argumen filsafat ditimpa kesalahan tersembunyi akibat kebingungan antara gagasan dan realitas. Karena, ketika mereka mengatakan "wujud Tuhan identik dengan hakekat atau wujud-Nya," mereka sebenarnya membicarakan atau bermaksud membicarakan Dia yang sebenarnya, wujud sebenarnya; tetapi ketika mereka menegaskan proposisi yang sama ketika membuktikan keesaan-Nya, mereka membicarakan tentang gagasan, yakni bahwa dalam gagasan tentang keunikan Tuhan wujud-Nya secara pasti diberikan. Dalam kasus pertama, mereka membicarakan wujud Tuhan yang sebenarnya, tetapi tidak dapat

membuktikan keesaan-Nya; dalam kasus kedua, mereka membicarakan tentang keunikan-Nya, tetapi tidak mengenai wujud-Nya yang sebenarnya, tetapi hanya mengenai hubungan yang seharusnya antara dua konsep.[23)]

Berdasarkan ajaran kaum esensialis mengenai Tuhan dan alam inilah situasi dalam filsafat Islam timbul, yang memungkinkan seorang filosof, Ibn Kammuna, menformulasikan keraguannya yang terkenal mengenai keesaan Tuhan: Mengapa tidak mungkin ada dua wujud (atau lebih) yang hakekatnya tidak diketahui, yang sepenuhnya berbeda dalam hakekat atau esensi mereka, yang masing-masing akan menjadi wujud-diri yang pasti, konsep "wujud yang pasti" dicerabut dari masing-masing dan diterapkan pada mereka sebagai aksiden atau sifat (yang pasti); dengan demikian mereka sama-sama memiliki gagasan yang dicerabut ini tetapi akan berbeda satu dari yang lain dalam keseluruhan esensi mereka?[24)] Meskipun kesulitan ini umumnya dikaitkan dengan nama Ibn Kammuna, tegas Shadra, ia secara aktual diformulasikan oleh al-Suhrawardi, secara ringkas dalam karyanya *al-Talwihat* tetapi secara lebih eksplisit dalam karyanya *al-Mutharahat.* Ibn Kammuna juga memberikan komentar atas sejumlah karya al-Suhrawardi, yang ia ikuti dalam keyakinannya bahwa wujud adalah gagasan murni dan esensi adalah realitas. Ibn Kammuna, dalam salah satu karyanya, menegaskan: "Argumen yang dimunculkan [oleh para filosof – yakni, untuk membuktikan keunikan Tuhan] yang menceritakan pertentangannya dengan kemungkinan lebih dari satu wujud yang pasti hanya jika esensi mereka adalah identik, tetapi jika esensi mereka berbeda, seseorang memerlukan argumen lebih jauh [untuk menolak keragaman Tuhan]. Namun, saya tidak menemukan seorang pun melakukan demikian sampai saat ini."[25)]

Dilema ini, kenyataannya, muncul karena semua ajaran tidak menetapkan kedahuluan wujud, tetapi berpendapat bahwa wujud sebagai suatu tambahan bagi esensi atau bahwa wujud hanyalah gagasan mental umum yang tidak mempunyai padanan sama sekali dalam realitas. Berdasarkan pandangan yang pertama, wujud berada di luar esensi; dalam pandangan kedua, wujud merupakan sesuatu yang sepenuhnya gagasan, sebagai diyakini oleh al-Suhrawardi dan para pengikutnya (termasuk Ibn Kammuna). Shadra mengulang-ulang tuduhannya, yang telah disebutkan dalam bagian sebelumnya, bahwa

para filosof ini, ketika berbicara tentang partikular, wujud Tuhan sebenarnya, mereka hanya menggunakan bahasa konvensional tanpa makna sebenarnya, karena mereka tidak mengakui bahwa wujud mempunyai partikular-partikular aktual *(afrad)* dalam realitas.[26] Tetapi, menurut dasar-dasar kaum esensialis, keraguan Ibn Kammuna mempunyai kekuatan yang kecil dan dengan mudah dapat ditolak sebagai berikut. Jika dua hal atau lebih tidak mempunyai karakteristik umum, maka tidak ada proposisi umum sama sekali mengenai mereka yang dapat ditegaskan. Sekarang, jika dua wujud ini diandaikan sama-sama memiliki karakteristik "wujud yang pasti," mereka harus mempunyai sesuatu yang secara umum dapat menjamin sifat umum ini. Gagasan umum yang abstrak mengenai wujud segala sesuatu dengan tepat dapat ditegaskan hanya karena mereka benar-benar ada; karena itu, gagasan abstrak "wujud" ini merupakan gagasan tentang hakekat benda yang abstrak seperti "kemanusiaan" yang dicerabut dari manusia yang aktual. Jika dua wujud ini mempunyai suatu esensi yang berbeda dari wujud mereka yang pasti, maka mereka dengan pasti harus menjadi tersusun dan berakhir menjadi wujud-wujud yang tunggal. Tetapi hakekat yang tersusun dapat menjadi wujud yang pasti karena, sekurang-kurangnya, salah satu dari dua faktor harus disebabkan atau dihasilkan dari luar.[27]

Karena itu, tidak ada bukti yang meyakinkan mengenai keesaan Tuhan kecuali berdasarkan realitas – hanya realitas – wujud, yang telah mengabdikan kepada kita sebagai satu-satunya bukti wujud Tuhan yang sebenarnya. Ini karena, menurut dasar ini, wujud tidak sekedar sebagai gagasan tetapi akan menjadi "simbol" *('unwan)* realitas wujud obyektif. Namun, wujud semacam itu utuh, tidak dapat dianalisis dan dibagi-bagi, karena keragamannya muncul melalui "mode-mode" *(anha')*-nya, berkat esensi yang diberikan oleh wujud sendiri dalam bidang kemungkinan. Karena itu, wujud, yang dianggap secara absolut, tidak dapat mentoleransi dualitas. Karena jika kita mengandaikan wujud absolut lain, ia secara absolut akan menjadi identik dengannya – karenanya tidak ada dualitas yang dapat dipahami. Inilah sebabnya mengapa al-Suhrawardi menegaskan bahwa meskipun Anda mengandaikan wujud murni dan absolut kedua, ia akan berhenti untuk tidak menjadi berbeda dari yang

pertama, karena bisa jadi tidak ada perbedaan dalam sesuatu yang dianggap sebagai murni dan absolut.[28)]

Dengan kata lain, "wujud tunggal harus meliputi segala sesuatu" dalam ketunggalannya, karena jika tidak, ia akan berakhir menjadi tunggal. Ini merupakan jawaban yang paling jitu bagi keraguan Ibn Kammuna mengenai keesaan Tuhan. Jika seseorang mengandaikan wujud lain di samping wujud tunggal, yang pertama akan dikandung dalam yang terakhir atau identik dengannya.[29)] Inti argumen ini adalah bahwa "wujud yang niscaya" berarti "wujud yang absolut" dan "wujud yang absolut" itu *secara konseptual* tidak dapat tidak harus satu karena "dua wujud absolut" merupakan konsep yang mustahil. Jika pertanyaan tersebut diangkat, karena diakui bahwa wujud absolut semacam itu harus secara pasti unik, apa jaminannya bahwa wujud absolut tersebut, kenyataannya, ada?, jawabannya adalah bahwa wujud absolut yang aktual telah dibuktikan dalam bagian pertama bab ini berdasarkan realitas wujud.

Jalaluddin al-Dawwani juga telah menformulasikan bukti bagi keesaan Tuhan, yang kemudian diterima luas tetapi Shadra justru menjadikannya sasaran kritik yang tajam. Titik tolak bukti ini adalah bahwa bahasa umum merupakan petunjuk yang miskin bagi pencapaian kebenaran filosof. Bahasa umum menggunakan, misalnya, ungkapan-ungkapan seperti *haddad* [tukang besi] (dari kata *hadid* = besi) dan *musyammas* [disinari matahari] (dari kata *syams* = matahari). Karena bentuk-bentuk turunan dalam penggunaan bahasa umum mengimplikasikan bahwa makna dasar ada dalam bentuk-bentuk turunan) misalnya, makna dasar *'ilm* = pengetahuan yang diyakini ada dalam *participle* aktif *'alim* = orang yang memiliki pengetahuan), ini menegaskan bahwa besi ada dalam *haddad* dan matahari ada dalam *musyammas.* Namun, *haddad* yang berarti "tukang-besi," bukan orang yang dalam dirinya besi berada; begitu juga *musyammas* yang berarti "air yang disinari oleh matahari," bukan sesuatu yang di dalamnya matahari berada. Dengan kata lain, kedua istilah tersebut merujuk pada hubungan sesuatu dengan makna dasar, dan tidak menunjukkan makna dasar ada dalam sesuatu. Kenyataannya, besi dan matahari merupakan realitas-realitas yang berdiri sendiri yang ada dalam keberadaan mereka sebagaimana adanya dan tidak seperti pengetahuan yang ada dalam orang yang

mengetahui. Sekarang, istilah turunan *mawjud* harus dipahami dalam cara yang sama. Makna dasar *wujud* (eksisten) tidak ada dalam *mawjud*, tetapi ada secara mandiri dan absolut, sedang *mawjud* adalah *sesuatu yang masuk ke dalam hubungan dengannya*, persis seperti kita lihat dalam kasus tukang besi dan air yang disinari matahari. Wujud murni itu sendiri adalah Tuhan, sedang wujud-wujud yang mungkin adalah *mawjud* dalam arti bahwa wujud ada dalam wujud-wujud yang mungkin, juga bukan aksiden atau sifat mereka, tetapi hubungan mereka dengan Tuhan.[30)]

Namun, karena wujud murni ada, ia juga *mawjud (existent)* tetapi dalam pengertian yang berbeda dari *mawjudat (existents)* yang mungkin. Wujud adalah *mawjud* dalam bentuknya yang murni dan absolut, seperti warna putih akan menjadi "putih" dan rasa panas akan menjadi "panas," jika warna putih dan rasa panas dapat mengada dalam kemurnian dan keabsolutan mereka. Bahkan keduanya dapat dibawa ke dalam kategori umum *mawjud* jika *mawjud* dimaksudkan "sesuatu yang memberikan efek" atau "yang ada dalam wujud," dan meskipun keberadaan wujud dalam hal-hal yang mungkin metaforis, penerapan istilah *mawjud* tidak harus menjadi metaforis.[31)] karena itu istilah *mawjud* digunakan dalam tiga pengertian yang berbeda: *mawjud* yang ada dengan sendirinya, yakni Tuhan; *mawjud* yang mungkin yang wujudnya berarti "berkaitan dengan Tuhan"; dan ketiga, *mawjud* dalam pengertiannya yang paling umum dan abstrak, yang dikenal sebagai idea atau gagasan yang terbukti dengan sendirinya dan yang demikian itu tidak dapat diterapkan pada Tuhan. Penjelasan ini menghindari keberatan umum bahwa karena *mawjud* adalah sekedar gagasan abstrak yang umum, bagaimana Tuhan dapat menjadi rujukannya?[32)]

Karena itu, wujud yang ada dengan sendirinya – Tuhan – adalah diri-yang niscaya dan harus esa dan unik. Karena, jika ada dua wujud semacam itu, keduanya akan disifati oleh wujud yang niscaya. Karakteristik wujud yang niscaya, secara umum, kemudian akan menjadi tambahan bagi hakekat esensial mereka dan menjadi disebabkan oleh sesuatu di luar mereka. Maka, mereka akan menjadi mungkin, bukan niscaya. Itulah sebabnya mengapa al-Farabi dan Ibn Sina menegaskan bahwa penerapan istilah *mawjud* bagi wujud yang niscaya, seperti ditunjukkan oleh penggunaan bahasa umum, adalah

metaforis, tidak sebenarnya, karena "wujud" bukanlah sifat ekstrinsik-Nya.[33)]

Berlawanan dengan bukti keesaan Tuhan yang secara luas diterima, Shadra justru menegaskan sepuluh keberatan, yang sebagian di antaranya kebenarannya diragukan dan salah satunya, setidaknya, bertentangan dengan prinsip-prinsipnya sendiri. Ia mengecam, jika rujukan atau makna istilah dasar tidak diketahui, maka tidak ada masalah bentuk "turunan" lain darinya, karena wujud (yakni, Tuhan) adalah diri-yang dapat diketahui, bentuk *mawjud* turunan di luar persoalan. Tetapi, seperti telah dikatakan dalam bagian sebelumnya dalam bab ini, Shadra mengakui pengetahuan intuitif universal mengenai Tuhan, meskipun pada tingkat sub-manusia pengetahuan tersebut tidak disadari. Seperti telah ditunjukkan oleh al-Sabzawari, pengetahuan ini cukup untuk membenarkan istilah "wujud." Tetapi Shadra mempunyai dua keberatan yang benar-benar bertentangan dengan al-Dawwani. Keberatan pertama adalah istilah turunan, baik literal, misalnya *'alim* (yang mengetahui = seseorang yang dalam dirinya ada pengetahuan) maupun relasional dan metaforis, misalnya *haddad* (tukang besi = orang yang berurusan dengan besi untuk membuat produk-produk dari besi), meskipun keduanya tidak dapat terjadi pada saat yang bersamaan. Namun, dalam kasus wujud, al-Dawwani mengajak kita menerima pada saat yang sama – yakni, dalam kasus Tuhan, penggunaannya adalah literal sedang dalam kasus *mawjud* ia hanya relasional, karena sesuatu yang mungkin, dalam pandangannya, bukan wujud yang ada dalam dirinya tetapi apa yang dihubungkan dengan wujud. Usaha al-Dawwani memperkenalkan kategori umum *mawjud* yang meliputi Tuhan dan wujud yang mungkin ini tidak berhasil karena *mawjud* – apakah ia berarti "yang menghasilkan efek" *(mabda' al-atsar)* ataukah "yang ada dalam wujud" – sendiri mempunyai makna ganda, yang satu dapat diterapkan pada Tuhan, yang lainnya dapat diterapkan pada hal-hal yang mungkin.[35)]

Keberatan kedua lebih serius. Al-Dawwani adalah seorang esensialis yang keras kepala yang baginya wujud hanyalah gagasan umum semata tanpa memiliki padanan dalam realitas obyektif. Dengan demikian, ia tidak membuat perubahan dari alam konsep-konsep ke alam realitas dan menegaskan wujud Tuhan sebagai wujud

partikular (seperti *fard al-wujud*), karena wujud tidak mempunyai partikular (*afrad)* baginya. Ia telah bekerja keras untuk menunjukkan bahwa bagaimana wujud murni dapat digambarkan sebagai *mawjud*, tetapi yang demikian itu, secara meyakinkan, merupakan kasus menyelewengkan masalah selama "berdebat", karena ini bukan inti masalah. Persoalannya adalah apakah yang menjadi jaminan bagi wujud Tuhan yang obyektif – untuk tidak menyebut wujud yang unik – berdasarkan asumsi bahwa wujud hanyalah gagasan subyektif sementara esensi sebagai realits azali?[36)] Bagaimana akal mengizinkan jika sekedar gagasan *mempunyai* (bertentangan dengan "mempertahankan") wujud yang ada dengan sendirinya?[37)] Orang dapat mengatakan, berdasarkan asumsi tersebut, bahwa esensi-diri yang pasti mencapai secara obyektif pada "wujud" yang dapat disifati oleh pikiran; tetapi, mengapa tidak mungkin ada esensi lebih dari satu dalam realitas di mana wujud dapat disifati dalam cara begini, karena wujud sendiri bukan realitas tetapi sesuatu yang ditambahkan oleh pikiran?[38)] Karena itu, keunikan Tuhan hanya dapat dibangun atas dasar bahwa wujud adalah realitas pertama, dengan bentuk-bentuknya ambigu secara sistematis, yang memuncak pada wujud absolut yang, berdasarkan definisi, hanya satu. □

CATATAN

1. *Asfar,* III, 1, catatan 3 pada hlm. 14; namun, ini didasarkan pada pernyataan Shadra sendiri dalam *Syawahid* (hlm. 10, baris 1-2) bahwa penolakan terhadap wujud melibatkan penegasannya.
2. *Ibid.,* hlm. 13, baris 3 dst.; al-Qur'an, 3: 18; catatan 1 al-Sabzawari pada hlm. 14 dalam menafsirkan bukti Shadra; cf. Bagian I, Bab IV.
3. *Ibid.,* hlm. 17, catatan 2; hlm. 21, catatan 1 (keduanya oleh al-Sabzawari).
4. *Ibid.,* hlm. 19, baris 10-hlm. 21, terakhir.
5. *Ibid.,* hlm. 41, baris 11-hlm. 57, terakhir terutama hlm. 47, baris 9-akhir halaman.
6. *Asfar,* I, 1, hlm. 84, baris 11 dst.; III, 1, hlm. 27, baris 2 dst.
7. *Asfar,* III, 1, hlm. 27, baris 9-hlm, 28, baris 3.
8. *Ibid.,* hlm. 30, baris 1-hlm. 31, baris 1.
9. *Asfar,* I, 1, hlm. 96, baris 7-hlm. 97, baris 6.
10. *Ibid.,* hlm. 98, baris 2 dst.
11. *Ibid.,* hlm. 99, baris 4 dst.; hlm. 102, baris 6 dst.
12. *Ibid.,* 100, baris 6 dst.
13. *Ibid.,* hlm. 103, baris 14 dst.
14. *Ibid.,* hlm. 108, baris 8-hlm. 109, baris 2; hlm. 110, baris 10-13.
15. *Ibid.,* hlm. 113, baris 1-hlm. 118, baris 2.
16. *Asfar,* III, 1, hlm. 48, baris 3-hlm. 118, baris 2.
17. *Ibid.,* hlm. 52, baris 1-8.
18. *Ibid.,* hlm. 53, baris 12-hlm. 54, baris 5.
19. Ibid., hlm. 54, baris 5-hlm. 55, baris 7.
20. *Asfar,* I, 1, hlm. 129, baris 6-13; III, 1, hlm. 57, baris 7-9.
21. *Ibid.,* I, 1, hlm, 129, baris 14-hlm. 130, baris 9; III, 1, hlm. 57, baris 10-19.
22. *Ibid.,* I, 1, hlm. 130, baris 10-14; III, 1, baris 2 dst.
23. *Ibid.,* III, 1, hlm. 58, baris 3-13.
24. *Ibid.,* III, 1, hlm. 58, baris 5-hlm. 60, baris 3; I, 1, hlm. 132, baris 2-hlm. 133, baris 2.

25. *Ibid.*, III, 1, hlm. 63, baris 6-12; cf. I, 1, rujukan dalam catatan sebelumnya.
26. *Ibid.*, III, hlm. 58, baris terakhir-hlm. 60, baris 3.
27. *Ibid.*, III, 1, hlm. 60, baris 3-17; I, 1, hlm. 133, baris 3-hlm. 134, baris 9.
28. *Ibid.*, I, 1. hlm. 134, baris 10-hlm. 135, baris 6.
29. *Ibid.*, I, 1, hlm. 135, baris 7 dst.
30. *Ibid.*, III, 1, hlm. 63, baris 15-hlm. 65, baris 6.
31. *Ibid.*, III, 1, hlm. 65, baris 7-hlm. 66, baris 4.
32. *Ibid.*, III, 1, hlm. 66, baris 5-14.
33. *Ibid.*, hlm. 66, baris 15-hlm. 67, baris 3.
34. *Ibid.*, hlm. 68, baris 13 dst.; terutama hlm.71, baris 4 dst.; dan cataan 2 al-Sabzawari pada halaman yang sama.
35. *Ibid.*, hlm. 172, baris 5 dst.
36. *Ibid.*, hlm. 73, baris 5-hlm. 74, baris 13.
37. *Ibid.*, hlm. 74, baris 13-19 (lihat juga kritik no. 7: hlm. 74, baris 20-hlm. 75, baris 4).
38. *Ibid.*, hlm. 75, baris 5-12; lihat juga seluruh Bab I, Bagian I karya ini, tentang Wujud dan Tuhan sebagai wujud tunggal dan murni.

Bab II
SIFAT-SIFAT TUHAN: I

A. *Wujud dan Sifat-sifat Tuhan*

Kita telah melihat dalam Bab IV Bagian I tentang Sebab (dan bab sebelumnya bagian ini) bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat; kita juga telah melihat bahwa sifat-sifat ini identik dengan Wujud Tuhan, bukan tambahan baginya, tetapi mempunyai status gagasan *(mafahim)*. Sifat-sifat ini kelihatannya analog dengan esensi dalam wujud-wujud yang mungkin, tetapi secara ketat tidak dapat dianggap sebagai esensi, karena esensi terbatas dan tidak identik dengan wujud hal-hal yang mungkin. Pada halaman-halaman berikut, Shadra akan menjelaskan hakekat sifat-sifat Tuhan dan hubungan mereka dengan wujud Tuhan. Tetapi sebelum kita membahas hal ini secara rinci, perlu diingat bahwa di antara sifat-sifat tersebut ada yang merupakan negasi-negasi murni dan sebagian lagi positif, kategori yang terakhir ini sendiri dapat dibagi-bagi ke dalam sifat-sifat yang sebenarnya atau substantif *(haqiqi)* dan sifat-sifat yang merupakan hubungan dan tidak memiliki wujud substantif. Sifat-sifat negatif tersebut dapat direduksi ke dalam negasi terhadap hal-hal yang mungkin dan, karena kemungkinan itu sendiri negatif, kurang pasti, sifat-sifat negatif dapat berarti penegasian negasi.[1] Tentang hubungan-hubungan, juga ada yang dapat direduksi ke suatu hubungan tunggal – hubungan semua wujud yang berkesinambungan *(qayyumiyyah),* yang penciptaan, kehidupan dan kesinambungan dan sebagainya merupakan bagian-bagiannya. Qayyumiyyah ini memanifestasikan diri dalam contoh pertama dengan munculnya "Nafas Yang Maha Kasih" *(Nafas al-Rahman)* yang dibahas dalam Bab IV Bagian I, dan, melaluinya, memanifestasikan dalam wujud-wujud mungkin yang partikular.[2] Tetapi sifat-sifat substantif seperti mengetahui dan berkuasa adalah di

antara sifat-sifat terpenting bagi hakekat Tuhan dalam-dirinya yang membentuk permasalahan pembahasan berikut ini.

Sifat-sifat Tuhan adalah murni dan esensial, meskipun sifat-sifat ini dalam wujud-wujud yang mungkin adalah turunan dan aksidental; dan Shadra mengutip dari al-Farabi untuk menegaskan bahwa seperti dalam kasus wujud ada wujud murni, yang menjadi milik Tuhan, dan turunan, wujud yang mungkin, yang menjadi milik hal-hal yang mungkin, begitu juga dengan sifat-sifat seperti mengetahui dan berkuasa: ada pengetahuan atau kekuasaan yang sejati dan esensial, yang menjadi milik Tuhan, dan ada pengetahuan atau kekuasaan turunan atau aksidental yang menjadi milik hal-hal yang mungkin.[3] Shadra mengelaborasi hal ini dengan mengatakan bahwa karena semua sifat timbul di luar wujud, sebagai realitas azali, dan Wujud Yang Pasti mereka adalah pasti sedang dalam wujud yang mungkin mereka adalah mungkin.[4]

Berkat kesatuan sifat-sifat dengan wujud, dalam pengertian bahwa sifat-sifat tidak mempunyai wujudnya sendiri tetapi secara eksternal sebagai tambahan bagi wujud, maka prinsip *tasykik* (ambiguitas sistematis) wujud oleh Shadra juga diperluas meliputi sifat-sifat: hakekat sifat-sifat dalam suatu wujud adalah sama urutannya dengan wujudnya. Karena itu dalam Tuhan, yang sepenuhnya wujud yang murni dan tunggal, bukan turunan tetapi murni, dan tidak tersusun *(tarkib)*, sifat-sifat adalah identik dengan wujud-Nya; dalam hal yang mungkin, di sisi lain, karena wujudnya turunan dan tidak pasti dan ditimpa dualisme esensi dan wujud, sifat-sifat dan wujud membentuk suatu jenis dualisme atau susunan. Dalam Tuhan, pengetahuan, misalnya, adalah diri-yang pasti sebagaimana wujud-Nya; dalam Akal ia merupakan urutan intelek, sedang dalam jiwa ia adalah urutan psikis. Begitu juga, jika dalam pengetahuan, kehidupan, kekuasaan dan kehendak Tuhan *secara eksistensial* identik satu sama lain (meskipun *tidak secara konseptual,* karena makna atau gagasan – *mafahim* – mereka berbeda satu dari lainnya), mereka secara eksistensial berbeda dalam wujud-wujud yang mungkin, karena yang disebut terakhir ini tidak sepenuhnya mengintegrasikan wujud.[5]

Tetapi metode penyifatan yang benar, yakni kesatuan sifat-sifat dengan wujud, hanya mungkin jika keduluan wujud diakui, sehingga

wujud sendiri akan ditemukan ada dalam, tanpa menambahkan suatu faktor baru, semua sifat-sifat tersebut. Karena kebanyakan filosof Muslim, terutama masa akhir, tidak mengakui pandangan ini, sebaliknya mereka menganggap wujud sebagai gagasan sekunder *(ma'qul tsani),* mereka meyakini bahwa dalam kasus Tuhan, sifat-sifat yang berbeda yang identik satu sama lain dalam pengertian bahwa mereka *bermakna* sama – yakni, makna "pengetahuan" dan "kekuasaan," misalnya, adalah sama – secara manifestasi adalah mustahil, karena masing-masing istilah ini bermakna sesuatu yang berbeda atau lain ketika seseorang mengatakan "pengetahuan" ia berarti juga mengatakan "kekuasaan," "kehendak" dan lain sebagainya; atau mereka menolak semua sifat Tuhan dan menghilangkan secara keseluruhan hakekat positif-Nya. Tentang pandangan kedua, mereka meyakini bahwa meskipun Tuhan tidak mempunyai sifat-sifat *sebenarnya,* namun semua konsekuensi yang ditimbulkan dan hadir pada sifat-sifat sebenarnya dalam wujud lain, demikian juga dalam kasus Tuhan, dari wujud-Nya semata.[6] Pandangan ini tentu njelimet dan muncul akibat dari ketidak-kenalan terhadap kebenaran bahwa wujud sendiri menciptakan dalam dirinya sifat-sifatnya, berdasarkan analogi esensi yang melalui dirinya menciptakan sifat-sifatnya seperti, misalnya, pemahaman sifat-sifat angka "empat" yang adalah jumlah total empat unit. Tetapi kondisi hal ini menggolongkan wujud hanya ketika ia secara progresif menjadi semakin lebih penuh dan lebih tunggal sampai wujud absolut dicapai dalam Tuhan. Bentuk-bentuk wujud yang lebih rendah, yang selalu disifati oleh kemungkinan dan dualitas hubungan, tidak dapat membuang sifat-sifat mereka yang ditambahkan kepada mereka.

Di antara para filosof belakangan yang menolak sifat-sifat bagi Tuhan (kemungkinan diilhami oleh gaya *Mu'tazilah*) menegaskan hal ini. Sifat atau kualitas mensyaratkan substansi yang masuk dalam yang terakhir; karena itu yang masuk tidak dapat menjadi niscaya-dalam-dirinya, karena keniscayaannya adalah turunan dari sesuatu yang masuk ke dalamnya. Ini karena aspek dalam hal tertentu adalah kualitas "penerima" *(receptive)* yang berbeda dari kualitas "pencipta" *(productive).* Karenanya, jika Tuhan mempunyai kualitas-kualitas, Ia tersusun dari penerimaan dan penciptaan, yang hal itu tidak mungkin berdasarkan hakekat Tuhan yang tunggal. Bahwa penerimaan dan

penciptaan berbeda, ditujukkan oleh kenyataan bahwa penciptaan kadang-kadang terjadi dalam sesuatu yang lain dari agen (seperti, misalnya, ketika api memanaskan air); jika keduanya identik, maka masing-masing agen kualitas juga sebagai penerimanya, demikian juga sebaliknya.[7] Tuhan, karenanya, tidak mempunyai sifat-sifat.

Jawaban Shadra, yang diambil dari Ibn Sina, adalah bahwa penerimaan dan penciptaan berbeda satu dari lainnya hanya dalam kasus yang disifati oleh potensi dan pasivitas, sebagaimana dalam kasus air yang dipanasi oleh api. Tetapi, jika air secara pasif menerima panas dari api, api mempunyai panas dalam dirinya secara inheren dan bukan dari luar. Karena itu, dalam kasus api penerimaan dan penciptaan adalah identik. Semua sifat esensi yang niscaya dapat dikatakan "diciptakan" oleh esensi dan juga "inheren" dalam dirinya. Itulah sebabnya mengapa Ibn Sina mengatakan bahwa dalam semua wujud tunggal "dari" dan "dalam," yakni penerimaan dan penciptaan, adalah bersatu. Sekarang, sifat-sifat Tuhan dapat dihilangkan berdasarkan analogi esensi. Lebih jauh, dalam kasus wujud-wujud yang diciptakan, sifat-sifatnya yang pasti juga *secara tidak langsung* diciptakan (tidak *secara langsung,* karena esensi bagi Shadra tidak diciptakan *per se* (sendiri), tetapi hanya melalui wujud-wujud yang secara langsung diciptakan), sedang sifat-sifat Tuhan, yang tidak diciptakan dan murni, juga tidak diciptakan.[8]

Bagaimanapun, masih ada keberatan bahwa esensi tunggal tidak mempunyai sifat-sifat yang niscaya yang hanya masuk ke dalam esensi yang tersusun; karenanya, dalam esensi yang tersusun, penerimaan dan penciptaan adalah berbeda. Tuhan, sebagai wujud tunggal, karenanya, tidak mempunyai sifat-sifat. Jawaban Shadra terhadap keberatan ini adalah, pertama, bahwa setiap esensi yang tersusun mempunyai bagian-bagian yang tunggal, yang masing-masing dapat mempunyai sifat-sifat. Kedua, dan ini lebih penting, esensi yang tersusun bahkan mempunyai, sebagai keseluruhan, hakekat tunggal dan sifat-sifat tertentu yang berkaitan dengannya sedemikian rupa. Sebuah segitiga, misalnya, mempunyai sifat-sifat yang jumlah sudut-sudutnya sama dengan dua sudut siku-siku. Sekarang, sebuah segitiga tersusun dari sejumlah bagian, tetapi sifat khusus ini tidak masuk ke dalam bagian-bagian, tetapi masuk ke dalam keseluruhan tunggal. Hakekat tunggal, karena itu, dapat

mempunyai sifat-sifat. Itulah sebabnya mengapa para Paripatetik Muslim, seperti Ibn Sina, tidak segan-segan memberikan bentuk-bentuk kognitif bagi Tuhan, yang menurut mereka, sebagai tambahan bagi esensi-Nya, tanpa mendapatkan resiko penyifatan dualitas (penerimaan dan penciptaan) bagi-Nya.[9)]

Shadra juga menegaskan bahwa jika argumen mereka yang menolak sifat-sifat bagi Tuhan ini – yakni, bahwa sifat-sifat sebagai sesuatu yang ditambahkan bagi wujud-Nya – dinilai benar, maka sifat-sifat relasional Tuhan seperti mencipta, pemberi makan dan sebagainya, harus berhenti menjadi sifat-sifat atau mereka ditolak sebagai tambahan bagi wujud-Nya. Al-Sabzawari menolak argumen Shadra ini atas dasar bahwa hubungan-hubungan tidak mempunyai wujud sebenarnya dan, karenanya, tidak dapat dianggap sebagai *sesuatu* yang ditambahkan bagi subyek.[10)] Tetapi, secara meyakinkan, tidak semua hubungan dapat dikatakan sebagai abstraksi-abstraksi tidak sebenarnya yang tidak mempengaruhi penyifatan subyek. Meskipun sifat-sifat seperti "berada di kanan" atau "berada di kiri" dan, bahkan, "sebagai saudara" bisa jadi tidak sebenarnya dalam pengertian ini, adalah sulit mempercayai bahwa sifat-sifat kausal seperti "mencipta" dapat menjadi tidak sebenarnya dan tidak mempengaruhi wujud agen. Jika hal ini benar, maka tidak ada sesuatu yang berhubungan dalam realitas bagi istilah-istilah seperti "pembangun," "penulis" dan sebagainya.

Dengan demikian, pada tiga pendapat mengenai masalah sifat-sifat Tuhan ini, yakni yang menolak sama sekali, yang mengatakan bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat tetapi sebagai tambahan bagi wujud-Nya, seperti sifat-sifat esensi, dan akhirnya yang menduga bahwa kesatuan (identitas) sifat-sifat dengan wujud-Nya berarti bahwa sifat-sifat ini mempunyai *makna yang sama* dengan wujud tersebut. Semua pandangan ini salah dan kesalahannya pada dasarnya muncul dari kenyataan bahwa mereka tidak meyakini atau tidak menyadari sepenuhnya implikasi kenyataan bahwa wujud adalah realitas satu-satunya dan bahwa semakin sempurna wujud, ia semakin mempunyai sifat-sifat positif yang bukan sebagai tambahan baginya, tetapi karena memang demikian. Setelah mengeritik pandangan-pandangan ini, Shadra mulai[11)] memberikan buktinya sendiri bagi kesatuan sifat-sifat dengan wujud Tuhan. Tetapi cara filosof kita ini

menformulasikan bukti-buktinya sangat kontradiktif dengan pernyataan-pernyataan sebelumnya yang, setidaknya dalam bagian tertentu, al-Sabzawari dengan tepat mengambil alih tugas ini. Shadra menegaskan bahwa jika sifat-sifat kesempurnaan seperti hidup, mengetahui dan berkuasa ini tidak identik dengan wujud Tuhan tetapi sebagai tambahan, maka wujud Tuhan dalam dirinya akan hilang dari sifat-sifat tersebut; ini berarti bahwa Tuhan-dengan-kekuasaan, misalnya akan menjadi lebih sempurna ketimbang wujud Tuhan sendiri. Sejauh ini, argumen ini kelihatannya benar dan saya mengira kritik al-Sabzawari tidak tetap pada titik ini. Karena al-Sabzawari mengatakan bahwa argumen ini adalah *petitio principii* (premis pertama) dan sebaliknya mengakui bahwa wujud Tuhan dalam dirinya dihilangkan dari sifat-sifat. Namun, ide Shadra, *dalam kasus tersebut,* wujud Tuhan ditambah sifat-sifat harus diakui lebih sempurna dari wujud Tuhan semata – karena sifat-sifat ini merupakan kesempurnaan – yang bukan merupakan *petitio principii.*

Tetapi Shadra kemudian mengatakan bahwa jika sifat-sifat tersebut dianggap sebagai sesuatu yang lebih tinggi dari wujud-Nya, ini berarti bahwa kesempurnaan Tuhan berhutang kepada sesuatu *selain* diri-Nya sendiri. Namun, ini merupakan kontradiksi yang sangat mencolok dengan apa yang ia katakan dalam bab sebelumnya ketika membahas apakah Tuhan mempunyai esensi atau tidak dan dengan apa yang baru saja ia katakan di sini sebelum menegaskan buktinya sendiri, yakni tidak benar mengatakan bahwa semua sifat melibatkan pluralitas eksistensial dalam wujud karena dalam wujud yang tunggal dan esensi tunggal, "dari" dan "dalam" adalah identik, sebagaimana sifat-sifat ini tidak disebabkan dari tiada, dalam nafas yang sama. Al-Sabzawari menafsirkannya dengan tepat berdasarkan ajarannya sendiri dengan mengatakan bahwa sesuatu tanpa kesempurnaan yang positif harus mempunyai esensi – tetapi Tuhan tidak mempunyai esensi – atau wujud yang mempunyai potensi – dan Tuhan tidak mempunyai potensi-potensi untuk direalisasikan. Tuhan adalah wujud murni dan mutlak dan, dengan demikian, harus mempunyai semua sifat kesempurnaan, bukan sebagai tambahan bagi wujud-Nya, tetapi identik dengan wujud-Nya; jika tidak demikian, Tuhan bukan wujud yang absolut.[12)]

Maka jelaslah bahwa "kesatuan sifat-sifat dengan wujud Tuhan" bukan berarti hanya wujud Tuhan yang riil dan sifat-sifat-Nya tidak ada sebagaimana mereka yang menolak sifat-sifat-Nya – seperti *Mu'tazilah* dan para pengikutnya – bersiteguh,[13] atau bahwa sifat-sifat Tuhan satu sama lain serupa dengan wujud Tuhan yang bermakna sama, seperti telah kita tunjukkan sebelumnya, tetapi berarti bahwa apa yang riil adalah wujud dan wujud Tuhan, yang absolut dan paling sempurna, *adalah* semua sifat-sifat ini. Karena itu, sifat-sifat Tuhan adalah pasti sebagaimana wujud-Nya.[14] Shadra berusaha menjelaskan kesatuan sifat-sifat dan wujud ini dalam Tuhan berdasarkan analogi jiwa dan sifat-sifatnya serta cara kerjanya. Ini karena jiwa diciptakan dalam citra Tuhan di atas bumi.[15] Oleh sebab itu, jiwa adalah utuh dan tunggal, meskipun pada saat yang sama ia *secara konseptual* mempunyai fakultas-fakultas yang berbeda; tetapi fakultas-fakultas ini, meskipun *secara konseptual* berbeda, *secara eksistensial* identik satu sama lain dan kesatuan mereka satu sama lain ini disebabkan oleh kenyataan bahwa mereka identik dengan wujud jiwa. Berdasarkan analogi ini harus dipahami kesatuan dan keragaman wujud Tuhan dan sifat-sifat-Nya. Tuhan, sebagai wujud murni, "secara abadi" mengandung semua sifat dalam ketunggalan-Nya yang absolut, tetapi sifat-sifat ini tidak dapat dipisahkan dari wujud-Nya atau dipisahkan satu dari lainnya. Kondisi ketunggalan absolut ini disebut "tangga kesatuan mutlak" (*martabat al-ahadiyyah*). Tetapi sifat-sifat ini juga *dapat dianggap* berbeda satu dari lainnya dan dari wujud Tuhan; keadaan ini disebut "tangga Ketuhanan" (*martabat al-ilahiyyah*). Namun, ketika sifat-sifat ini dianggap berbeda, harus diingat bahwa *secara eksistensial*, realitas sebenarnya adalah wujud; sifat-sifat hanyalah riil secara gagasan dan konseptual.

Dengan demikian, seluruh masalah ini, sekali lagi, bagi Shadra, dapat diringkas pada kenyataan bahwa wujud hanyalah realitas murni (*as-ashl*), esensi atau sifat-sifat hanya kenyataan sekunder atau turunan atau hanya secara gagasan.[16] Wujud meliputi semua, sedang esensi saling eksklusif. Mereka tidak mempunyai besaran yang menjadi karakteristik dasar realitas dan hanya wujud yang memilikinya. Wujud yang tak terbatas, yakni Tuhan, meliputi semua, bahkan wujud yang terbataspun dapat, melalui gerak substantif, menciptakan besar-

an yang lebih besar bagi dirinya, sedang esensi selalu statis. Inilah alasannya mengapa sifat-sifat Tuhan tidak dapat disebut "esensi" karena istilah "esensi" terbatas pada alam wujud yang terbatas yang dilekati oleh sifat diciptakan dari "luar". Tetapi dalam kasus Tuhan, sifat-sifat-Nya murni dan tidak berasal dari luar; karena itu istilah "esensi" tidak tepat. Tetapi baik esensi maupun sifat-sifat Tuhan mempunyai kesamaan, yakni keduanya adalah gagasan dan mempunyai realitas turunan. Para filosof yang menganggap wujud sebagai gagasan dan turunan dan esensi sebagai realitas, harus mengakui pluralitas sifat-sifat yang terpisah bagi Tuhan, karena tidak ada wujud sama sekali yang mereka akui. Tetapi, karena mereka enggan mengakui pluralitas Tuhan, untuk membebaskan diri dari kesimpulan yang tidak menyenangkan, mereka mencari perlindungan dalam ungkapan bahwa semua sifat Tuhan berarti sesuatu yang sama, yang, seperti telah kita tunjukkan, adalah mustahil.[17]

Meskipun sifat-sifat Tuhan adalah gagasan *(mafahim)*, namun mereka adalah pasti karena menjadi milik Wujud Yang Pasti; karenanya, pengetahuan, kekuasaan dan kehendak Tuhan adalah pasti sebagaimana wujud-Nya.[18] Ini adalah konsekuensi logis argumen Shadra. Karena itu, terlihat bagi saya, catatan al-Thabathaba'i[19] yang mengatakan bahwa hal ini tidak dibuktikan oleh argumen, tidak pada tempatnya. Karena jika sifat-sifat Tuhan tidak pasti, mereka pasti mungkin dan mempunyai status yang sama seperti esensi-esensi lainnya. Maksud seluruh argumen Shadra menunjukkan sebaliknya. Inilah makna pandangannya bahwa sifat-sifat Tuhan adalah *identik* dengan wujud-Nya; adalah dalam wujud-wujud yang mungkin bahwa sifat-sifat yang dilekatkan padanya sebagai suatu tambahan. Pandangan tentang "kepastian" sifat-sifat Tuhan jelas berbeda dari pandangan al-Farabi yang telah disebut sendiri oleh Shadra sebelumnya, yang kelihatannya mengatakan bahwa *persis seperti* semua wujud berakhir pada wujud yang pasti, *demikian juga* semua pengetahuan berakhir pada pengetahuan yang pasti, semua kekuasaan berakhir pada kekuasaan yang pasti dan seterusnya. Tetapi yang ingin dikatakan Shadra bahwa pengetahuan, kekuasaan dan kehendak Tuhan adalah pasti *karena mereka identik dengan wujud-Nya yang pasti.* Al-Thabathaba'i kelihatannya bingung terhadap dua hal tersebut.

B. *Sifat Mengetahui*

Sekarang kita mengalihkan perhatian pada dua sifat Tuhan terpenting yang secara tradisional banyak dibahas, yakni pengetahuan dan kekuasaan-Nya. Tentang pengetahuan Tuhan, Shadra menyebutkan sembilan dari sepuluh pandangan, sebagian ia terima setelah modifikasi penting, di samping menolak lainnya. Ia kemudian memformulasikan pandangannya sendiri – sekali lagi berdasarkan ajaran bahwa hanya wujud yang riil dan Tuhan adalah wujud murni. Para filosof yang telah mengemukakan berbagai pandangan yang berbeda mengenai masalah tersebut berpendapat bahwa Ia memiliki pengetahuan tentang sesuatu atau Ia tidak mempunyai pengetahuan tentang sesuatu kecuali diri-Nya – seperti telah ditegaskan oleh Aristoteles – karena yang demikian itu akan menimbulkan keragaman dalam Tuhan (sebagian bahkan menolak semua pengetahuan bagi Tuhan, termasuk pengetahuan diri, karena semua pengetahuan bagi mereka adalah hubungan, dan itu tidak dapat dipahami antara sesuatu dan dirinya). Shadra menolak pandangan yang terakhir ini atas dasar bahwa pengetahuan, seperti kesempurnaan, tidak dapat ditolak bagi Tuhan.[20] Mereka yang menegaskan pengetahuan sebagai bagian Tuhan berpendapat bahwa apakah hal ini terpisah dari wujud-Nya atau tidak. Mereka yang berpendapat pengetahuan Tuhan terpisah dari-Nya yakin bahwa tidak ada itu ada *(tsabit)* baik dalam realitas eksternal – seperti pendapat *Mu'tazilah* – atau dalam pengetahuan Tuhan – sebagaimana sejumlah pernyataan para pemikir Sufi tertentu seperti Ibn 'Arabi yang kelihatannya menunjukkan demikian – atau, jika "kaum pemisah" tidak percaya kepada keberadaan tidak ada, mereka mengatakan bahwa pengetahuan Tuhan identik dengan Bentuk-bentuk Plato, yang tidak mempunyai wujud mandiri, atau bahwa pengetahuan Tuhan secara aktual bergantung pada sesuatu itu sendiri yang, di samping sebagai wujud terpisah, berbeda dan turunan, juga sebagai *obyek-obyek* pengetahuan Tuhan, tetapi karena mereka hadir kepada-Nya secara kolektif dan memancar dari-Nya, yang merupakan *pengetahuan*-Nya. Karena itu, terhadap pandangan yang terakhir ini, yang diyakini oleh al-Suhrawardi dan juga diterima oleh al-Thusi, perubahan tidak mempengaruhi pengetahuan Tuhan tetapi sebagai obyek-obyek pengetahuan-Nya. Adapun mengenai mereka

yang berpendapat bahwa pengetahuan Tuhan tidak terpisah dari-Nya dan dihubungkan pada wujud-Nya sebagai sifat-sifat atau sifat-sifat pasti yang dihubungkan dengan esensi, itu adalah pandangan Peripatetik Muslim seperti al-Farabi dan Ibn Sina. Sedang mereka yang tidak berpendapat bahwa pengetahuan sebagai tambahan bagi wujud Tuhan ada dua kelompok: sebagian, seperti Porphyry, yakin bahwa dalam Tuhan, sebagai Intelek, terdapat kesatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui atau intelek dan yang dipikirkan; sedang lainnya, para filosof Muslim belakangan, mengikuti uraian tertentu Ibn Sina tentang "intelek tunggal," yakin bahwa pengetahuan Tuhan tunggal dan ketunggalannya meliputi – dan lebih jauh secara kreatif dihubungkan dengan – keseluruhan keragaman bentuk dan konsep.[21)]

Target pertama kritik Shadra adalah pandangan bahwa esensi ada mendahului wujud aktualnya dan dalam kondisi "ada" *(tsubut)* ini diketahui oleh Tuhan.[22)] Teori mengada ini dianut oleh madzhab *Mu'tazilah* yang yakin bahwa semua yang tidak ada adalah sesuatu yang dapat dibicarakan sebagai rujukan pemikiran dan, karenanya, "ada." Teori, yang berasal dari Stoic, ini ditolak baik oleh madzhab Asy'ari maupun para filosof Muslim. Shadra juga menolaknya atas dasar bahwa esensi tidak mempunyai realitas sama sekali kalau bukan tertanam dengan wujud yang riil dan eksternal dan bahwa non-wujud tidak dapat 'mengada" dengan sendirinya apakah mengada ini dikatakan sebagai riil ataukah mental. Sekarang, jika *Mu'tazilah* meyakini keberadaan riil non-wujud, pernyataan-pernyataan tertentu yang timbul, misalnya, dari Ibn 'Arabi pun menganggap esensi ada dalam pikiran Tuhan (sebagaimana dibedakan dari wujud Tuhan). Karena itu, pandangan Ibn 'Arabi juga harus ditolak. Ketika kita tiba pada pernyataan-pernyataan ini, Ibn 'Arabi yakin bahwa, sebelum menjadi wujud aktual, esensi memiliki wujud dalam pikiran Tuhan dan sebagai obyek-obyek pengetahuan-Nya. Semua non-wujud dikatakan "melihat dan dilihat, mendengar dan didengar oleh pandangan dan pendengaran yang ada." Sebagian baik, sebagian lainnya buruk. Tuhan tidak melakukan apa-apa kecuali memberi wujud kepada hal-hal semacam itu sehingga mereka mampu mengada dengan perkataannya "jadilah" *(kun)*.[23)]

Namun, Shadra berusaha menafsirkan pernyataan-pernyataan Ibn 'Arabi tersebut berdasarkan ajarannya sendiri tentang wujud tunggal

yang meliputi semua, sehingga Ibn 'Arabi selamat dari sasaran kritiknya meskipun ia mengakui keberadaan non-wujud. Singkatnya, Shadra mengatakan bahwa esensi-esensi ini, sebelum wujud mereka dalam ruang dan waktu, *ada dalam cara yang tunggal* sebagai konsekuensi yang pasti sifat-sifat Tuhan.[24] Ini berarti, mereka mempunyai wujud yang lebih tinggi sebelum wujud dalam waktu. Masalahnya dengan penafsiran ini adalah bahwa Ibn 'Arabi sendiri kelihatannya tidak menganut ajaran Shadra mengenai wujud tunggal dan bahwa esensi muncul dari realitas wujud ini. Terlepas dari hal ini, penafsiran Shadra tidak dapat dipegang, karena Ibn 'Arabi secara eksplisit mengatakan bahwa esensi-esensi yang ada *(a'yan tsabita)* ini tidak mempunyai wujud hanya dalam bentuk tunggal, tetapi juga masing-masing esensi berbeda dengan konsekuensinya sendiri kecuali konsekuensi-konsekuensi yang timbul dari wujud yang positif. Begitu juga, kandungan-kandungan sifat-sifat Tuhan dan bagian-bagian mereka (yang Shadra bersiteguh sebagai identik dengan wujud Tuhan yang tunggal) tidak dapat disebut esensi karena, sebagaimana secara eksplisit dinyatakan Shadra dalam pembahasannya terakhir mengenai pengetahuan Tuhan *(Asfar,* III, 1, hlm. 271, baris 6 dan seterusnya), esensi hanya menjadi milik wujud yang mungkin yang wujudnya terbatas; dalam kasus Tuhan, yang sifat-sifat-Nya tak terbatas sebagaimana wujud-Nya (meskipun sifat-sifat-Nya hanyalah gagasan, bukan riil), tidak ada pembicaraan mengenai esensi. Bagaimana kemudian esensi yang terbatas, kasarnya esensi yang dibatasi – yang saling eksklusif – dapat dinisbatkan kepada wujud Tuhan atau sifat-sifat-Nya? Karena itu, interpretasi ini tidak lebih dari bagian *tour de force* Shadra, yang dilakukan melalui motif-motif yang saleh.

Shadra juga menolak pandangan mereka yang mengidentifikasi pengetahuan Tuhan dengan Bentuk-bentuk Platonik sebagai terpisah dari wujud Tuhan. Ini karena, sesuai dengan pandangan tradisional mengenai Bentuk-bentuk, mereka membelakangkan wujud Tuhan dan pengetahuan-Nya tentang Bentuk-bentuk tersebut. Dalam kasus tersebut, bagaimana mereka dapat menjadi pengetahuan Tuhan yang azali dan abadi?[25] Begitu juga, karena bentuk-bentuk ini merupakan entitas-entitas riil dan bukan bentuk-bentuk mental, persoalan yang muncul berkaitan dengan mereka adalah bagaimana mereka diketahui

Tuhan. Jadi, tidak ada cara melarikan diri menempatkan pengetahuan *a priori* pada bagian Tuhan mengenai entitas-entitas ini.[26]

Shadra tentu menerima Bentuk-bentuk Platonik tetapi, seperti telah ditunjukkan dalam Bab IV Bagian I tentang Sebab dan sebagaimana akan dibahas lagi segera dalam hubungannya dengan penafsirannya atas pandangan Ibn Sina, ia mengangap Bentuk-bentuk ini sebagai kandungan batasan-batasan pertama (yakni, Akal Pertama), manifestasi diri Realitas Tertinggi yang diistilahkan dengan "Wujud yang menyingkapkan-Diri" atau "Nafas Yang Maha Kasih" atau "Materi Universal Yang Dipikirkan."[27] Manifestasi diri pertama wujud Tuhan secara eksistensial identik dengan Tuhan dan hanya secara konseptual berbeda darinya. Namun, dalam Bab IV Bagian I di sini disebutkan, Shadra menyebut Substansi Universal atau Materi Yang Dipikirkan – Bidang Wujud – ini "substansi yang mungkin"– suatu jenis jembatan antara Realitas Tertinggi dan dunia yang mungkin. Tetapi "kemungkinan" ini hanya berarti bahwa ia sebagai hasil analisis konseptual; jika tidak demikian, ia secara eksistensial-absolut identik dengan Tuhan.

Ketika diinterpretasikan demikian, Bentuk-bentuk Platonik disamakan oleh Shadra dengan Akal transenden Peripatetik; keduanya berakhir menjadi wujud-wujud yang mandiri, terpisah dari Tuhan dan, seperti akan kita lihat berikut ketika membahas ajaran Peripatetik mengenai pengetahuan Tuhan, keduanya digambarkan oleh Shadra sebagai sifat-sifat pasti yang non-posterior wujud Tuhan: mereka tidak disebabkan oleh-Nya, juga tidak "beremanasi" dari-Nya, tetapi "mereka bersama"-Nya, yakni secara konseptual dapat dibedakan dari-Nya sebagai bentuk-bentuk atau sifat-sifat-Nya yang kognitif.[28]

Shadra juga tidak menerima pandangan tradisional bahwa pengetahuan Tuhan, dalam "ketunggalan"-Nya menjamin pengetahuan tentang segala sesuatu. Ia berpegang sangat kuat pada ajaran "ketunggalan" dan telah menformulasikan prinsip bahwa "wujud tunggal adalah segala sesuatu" dan ia akan segera meminta bantuan prinsip ini untuk memberikan solusinya terakhir bagi masalah pengetahuan Tuhan. Tetapi, keberatannya yang mendasar terhadap Ibn Sina, yang pertama-tama menformulasikan gagasan "pengetahuan tunggal" *(Scientia Simplex*, menurut skolastik Latin abad pertengahan), adalah

Ibn Sina menolak kesatuan absolut intelek dan hal-hal yang dipikirkan.[29] Kesatuan intelek dan hal-hal yang dipikirkan, pada gilirannya, dalam pandangan Shadra, menuntut wujud dianggap sebagai realitas asal yang darinya sifat mengetahui diturunkan sebagai "abstraksi gagasan." Karena itu, bagi Shadra, pengetahuan dan wujud saling memperluas, dan karena wujud mengakui tingkatan tak terbatas dan diterapkan dengan ambiguitas sistematis, demikian juga pengetahuan. Dalam ajarannya mengenai Intelek, Shadra menegaskan dan menolak keberatan al-Suhrawardi dan al-Razi terhadap gagasan Ibn Sina mengenai pengetahuan tunggal, tetapi di sini ia menegaskan keberatan-keberatan tersebut dan dengan jelas mengakuinya.[30] Ini karena, jika gagasan pengetahuan tunggal dianggap benar olehnya, maka formulasi tradisional tentangnya – karena ia tidak didasarkan pada gagasan penting keaslian wujud dan wujud semata (dan ia menganggap penolakan kesatuan subyek dan obyek dalam penalaran sebagai akibat logis penolakan terhadap keaslian wujud) – pada saat yang sama juga tidak diakui olehnya.

Shadra mengemukakan dua formulasi ajaran tentang pengetahuan Tuhan yang tunggal. Menurut satu versi, Tuhan mengetahui diri-Nya dan juga sebagai prinsip atau sumber segala sesuatu, maka Ia mengetahui segala sesuatu. Berdasarkan pandangan ini, Tuhan mengetahui segala sesuatu bukan hanya karena Ia mengetahui diri-Nya tetapi karena Ia adalah Sebab atau Sumber segala sesuatu. Para penganut pandangan ini berpendapat bahwa pengetahuan Tuhan terhadap segala sesuatu *berarti* wujud-Nya sebagai sumber segala sesuatu. Mereka menegaskan bahwa pengetahuan merupakan sebab pembedaan antara hal-hal yang dapat diketahui dan karena Tuhan menyebabkan pembedaan-pembedaan di antara hal-hal tersebut dengan *menjadikan* mereka berbeda, "pengetahuan" dan "sebab produktif" adalah sama. Keberatan Shadra terhadap penalaran ini adalah bahwa ia mengandung kesalahan di mana proposisi universal dan positif sama sekali dapat dibalik – yakni, bahwa proposisi "semua pengetahuan adalah sebab pembedaan" dapat dibalik menjadi "semua yang menyebabkan pembedaan adalah pengetahuan."[31]

Menurut versi kedua argumen tersebut, Tuhan *mengetahui segala sesuatu dengan karakteristik mereka yang membedakan* karena

pengetahuan-Nya kreatif, tidak sekedar penerima sebagaimana kasus dengan pengetahuan kita. Tuhan memiliki pengetahuan kreatif ini karena dalam pengetahuan-diri-Nya pengetahuan segala sesuatu secara implisit terlibat. Shadra mengatakan jika orang-orang ini ditanya bagaimana pengetahuan tunggal dapat dipahami sebagai suatu bentuk yang mengandung semua bentuk lainnya, dan di manakah semua bentuk "secara implisit terlibat", mereka tidak dapat memberikan jawaban.[32)] Karena para filosof ini, yakni Peripatetik, telah mendefinisikan pengetahuan tentang sesuatu sebagai "bentuk yang sama dengan sesuatu tersebut dan merupakan esensinya." Lalu, di mana dan bagaimana mereka menemukan bentuk yang dapat diterapkan pada segala sesuatu?[33)] Dan jika seseorang berbicara tentang bentuk semacam itu semata, bagaimana bentuk tersebut dapat berlaku adil terhadap esensi-esensi yang berbeda, padahal pada peringkat yang tunggal ini tidak ada esensi yang akan muncul?[34)]

Para penganut versi pertama argumen tersebut menjawab[35)] keberatan ini dengan mengatakan bahwa karena pembedaan-pembedaan diciptakan oleh bentuk-bentuk atau konsep-konsep kognitif, maka mereka dapat diciptakan oleh suatu sebab, karena sebab menuntut suatu efek tertentu. Sekarang, karena wujud Tuhan yang tunggal adalah sebab bagi setiap wujud tertentu, maka dalam wujud tersebut semua karakteristik tertentu diberikan dalam bentuk yang tunggal. Shadra menjawab[36)] bahwa bukti ini secara tidak sah mengasimilasikan sebab dengan bentuk kognitif seperti kesalahan tertentu yang sama dengan penalaran kaum fuqaha'. Suatu bentuk kognitif, misalnya, merupakan esensi sesuatu tetapi bukan berarti sebabnya. Al-Sabzawari memakai analogi mereka melawan kritik Shadra[37)] berdasarkan prinsip bahwa dalam kasus wujud-wujud yang terpisah, "apa" dan "mengapa" adalah identik, karena itu bentuk dan sebab mereka satu dan sama. Tetapi dasar kritik Shadra kelihatannya menjadi pandangannya, yang telah dinyatakan dalam bagian Bab ini sebelumnya, bahwa sifat-sifat seperti berkuasa dan mengetahui, meskipun *secara eksistensial* identik, *secara konseptual* harus dibedakan, meskipun kekuasaan dan pengetahuan akan berarti sama, adalah mustahil.

Mereka yang mempertahankan versi pengetahuan tunggal sebagai pengetahuan kreatif menjawab keberatan Shadra bahwa hakekat

pengetahuan tunggal adalah menciptakan dan menerapkan kepada segala sesuatu dan pembedaan-pembedaan tersebut dalam *obyek-obyek* pengetahuan, bukan dalam pengetahuan itu sendiri. Berbeda dengan pandangan ini, Shadra menegaskan merupakan suatu hal yang tidak dapat dipahami jika suatu gagasan atau konsep tunggal dapat diterapkan kepada semua obyek yang terpisah dan berbeda, meskipun orang yang mengetahui atau subyek pengetahuan bisa jadi meliputi gagasan-gagasan yang berbeda dalam dirinya.[38)]

Seperti telah ditunjukkan pada awal pembahasan ini, Shadra sangat yakin kepada ajaran pengetahuan tunggal, tetapi ia tidak sependapat dengan pernyataan Ibn Sina mengenai hal itu sehingga mudah diserang oleh jenis keberatan yang dinyatakan di sini dan seperti telah dikemukakan oleh al-Suhrawardi dan al-Razi. Menurutnya, satu-satunya cara yang memuaskan untuk menformulasikan gagasan pengetahuan Tuhan yang tunggal dan kreatif adalah menganggap wujud dan pengetahuan sebagai sama *(co-extensive)* dan memandang wujud sebagai realitas asal dan pengetahuan sebagai "gagasan yang diabstraksikan." Karena hanya wujud semata yang meliputi semua yang dapat mengandung segala sesuatu dalam bentuk yang tunggal. Sekali pengetahuan dilepaskan dari wujud dan dipandang sebagai pengetahuan *per se,* maka seseorang harus membicarakan begitu banyak esensi, konsep dan gagasan sebagai satuan-satuan yang saling eksklusif yang tidak mungkin direduksi ke dalam kesatuan tunggal. Prinsip kesatuan-dalam-keragaman hanyalah prinsip wujud sebagai realitas sebenarnya, sedang sifat-sifat seperti mengetahui, berkuasa dan berkehendak adalah realitas-realitas atau gagasan-gagasan turunan.

Sekarang tiba saatnya untuk membahas pandangan-pandangan historis terpenting dan paling banyak dibahas mengenai pengetahuan Tuhan, yakni pandangan Ibn Sina, yang berpendapat bahwa pengetahuan Tuhan tidak dapat berasal dari sesuatu, karena hal ini akan menjadikan-Nya bergantung pada sesuatu selain diri-Nya dan, karena ada urutan dalam hal-hal temporal, pengetahuan-Nya akan berubah dari waktu ke waktu. Karena itu, pengetahuan Tuhan tidak dihasilkan oleh sesuatu, sebaliknya sesuatulah yang diciptakan oleh pengetahuan-Nya. Namun, pengetahuan-seketika itu adalah pengetahuan *yang berdasarkan urutan* sesuai dengan urutan sebab dan akibat. Berkat

urutan ini, Tuhan mengetahui segala sesuatu – semua hal-hal partikular hingga rincian mereka yang terakhir dan meliputi yang awal dan yang akhir dalam waktu - meskipun Ia tidak memiliki persepsi-indera. Tuhan mengetahui, misalnya, bahwa gerhana matahari tertentu akan terjadi sekian tahun, sekian bulan dan sekian hari setelah gerhana matahari tertentu lainnya, berdasarkan urutan sebab dan akibat.

Masalah bagaimana pengetahuan ini dan bentuk-bentuk yang dikandungnya dikaitkan dengan Tuhan, dibahas oleh Ibn Sina secara panjang lebar. Jika seseorang menjadikan bentuk-bentuk ini sebagai bagian dari wujud-Nya, maka wujud-Nya akan tersusun dan ketunggalan wujud-Nya akan rusak. Jika seseorang memahami bentuk-bentuk ini sebagai wujud yang berdiri sendiri, mereka akan menjadi Bentuk-bentuk Platonik dan akan mudah ditimpa keberatan yang bertentangan dengan Bentuk-bentuk ini. Jika seseorang meyakini bentuk-bentuk ini tidak terpisah dari-Nya, sebagaimana Bentuk-bentuk Platonik, tetapi dihubungkan dengan-Nya sebagai aksiden-aksiden ekstrinsik, Ia menjadi tidak pasti secara absolut. Akhirnya, seseorang dapat berpendapat bahwa bentuk-bentuk ini dalam wujud yang lain, apakah jiwa atau intelek, sedemikian rupa sehingga ketika Tuhan memikirkan, mereka menjadi ada dalam intelek atau jiwa. Tetapi seseorang tidak boleh mengatakan bahwa wujud bentuk-bentuk dalam wujud lain ini sebagai sesuatu dan emanasi mereka dari Tuhan sebagai sesuatu yang lain, karena dalam kasus tersebut, wujud mereka, sebagai kenyataan dirinya, akan mensyaratkan intelek lain untuk memikirkannya dan proses ini terus berlangsung *ad infinitum.* Karena itu, wujud mereka dalam suatu wujud dan pemikiran Tuhan terhadap mereka *harus menjadi kenyataan yang satu dan sama.* Karena mengatakan bahwa "bentuk-bentuk ini dipikirkan [yakni, oleh Tuhan] dan *karenanya* menjadi wujud [yakni, dalam wujud yang lain]" sama dengan mengatakan bahwa "mereka dipikirkan dan karenanya mereka dipikirkan" atau mengatakan "mereka menjadi ada dan karenanya menjadi ada." Yang demikian itu karena, seperti telah kita tegaskan, pemikiran dan wujud mereka adalah hal yang satu dan sama. Karena itu, bentuk-bentuk ini tidak dapat mengada dalam wujud lain selain Tuhan. Dan tidak ada jalan untuk menghindar dari konsekuensi bahwa bentuk-bentuk ini harus diterima, bukan sebagai

bagian wujud Tuhan, juga bukan sebagai aksiden-aksiden-Nya, tetapi sebagai konsekuensi-konsekuensi yang mesti atau keharusan-keharusan *(lawazim)* wujud-Nya.[39] Argumen tersebut tentu didasarkan pada premis bahwa pengetahuan Tuhan mengenai bentuk-bentuk kognitif-Nya harus mendahului wujud-wujud aktual, karena sebagai bentuk-bentuk, dan tidak mengikuti wujud-wujud ini, karena dalam kasus pengetahuan Tuhan, wujud yang diturunkan dari sesuatu akan menjadi mungkin.[40]

Teori Ibn Sina ini sering dikritik dan ditolak oleh sejumlah filosof sesudahnya, tetapi Shadra mempertahankan Ibn Sina dari kritik-kritik ini, meskipun ia sendiri mengeritik teori tersebut, bukan karena diformulasikan oleh Ibn Sina tetapi karena dielaborasi oleh murid-muridnya seperti Bahmanyar, yang menegaskan bentuk-bentuk ini sebagai "aksiden-aksiden yang ada dalam Tuhan" dan sebagai "keharusan-keharusan terakhir *(lawazim muta'akhkhirah)* bagi wujud Tuhan." Shadra secara esensial menyebut kritik Abu al-Barakat, al-Suhrawardi dan al-Thusi terhadap teori Ibn Sina, yang ketiganya berpendapat bahwa pengetahuan Tuhan secara langsung dihubungkan dengan sesuatu dan bukan melalui bentuk-bentuk kognitif terdahulu. Abu al-Barakat menegaskan jika fungsi bentuk-bentuk kognitif terdahulu adalah untuk menyelamatkan Tuhan dari wujud yang secara langsung dihubungkan dengan hal-hal yang mungkin atau mempertahankan hal-hal yang mungkin menjadi abadi, maka kesulitan lain akan muncul berkaitan dengan kekuasaan Tuhan, juga pengetahuan-Nya, karena kekuasaan Tuhan juga dihubungkan dengan sesuatu sehingga ia menjadi kekuasaan, sebagaimana pengetahuan-Nya dihubungkan dengan sesuatu sehingga ia menjadi pengetahuan. Dengan kata lain, karena Tuhan memerlukan sesuatu selain diri-Nya agar Ia mengetahui, Ia juga memerlukan sesuatu selain diri-Nya agar Ia menjadi pelaku. Tetapi jika seseorang ingin menyelamatkan keabadian pengetahuan Tuhan dengan menempatkan bentuk-bentuk kognitif yang abadi, bagaimana keabadian kekuasaan-Nya dapat diselamatkan, karena seseorang tentu tidak dapat memasukkan bentuk-bentuk dalam kasus ini antara kekuasaan Tuhan dan obyek-obyeknya? Sejumlah orang telah berusaha membedakan antara obyek-obyek pengetahuan dan obyek-obyek kekuasaan dengan mengatakan bahwa jika kekuasaan tidak harus memiliki obyek, pengetahuan harus memiliki,

yakni jika pengetahuan mensyaratkan suatu hubungan *riil* dengan obyek-obyeknya, kekuasaan tidak. Shadra menolak pembedaan ini dengan mengatakan bahwa hubungan-hubungan dalam kedua kasus tersebut riil. Namun, ia menegaskan bahwa apa yang disyaratkan dalam kedua kasus tersebut bukan hubungan aktual-eksistensial, tetapi prinsip dan kemungkinannya dan persyaratan tersebut dapat dipenuhi oleh bentuk-bentuk yang pada saat yang sama adalah kognitif dan tindakan-yang diorientasikan dan obyek eksistensial tidak diperlukan. Ini berarti, cukuplah bagi pengetahuan dan kekuasaan Tuhan memiliki bentuk melalui mana Ia mengetahui apa yang akan terjadi dan menginginkan apa yang akan Ia lakukan, tetapi padanan eksistensial bentuk ini tidak pasti.[41)]

Tetapi kritik yang paling pedas terhadap Ibn Sina dan tradisi Paripatetik mengenai masalah ini adalah kritik al-Suhrawardi, yang menuntut posisi ini beberapa perhatian, yakni ia menyandarkan Tuhan ke dalam subyek yang disifati dengan berbagai kualitas atau aksiden-aksiden yang ada dalam dirinya, dan merupakan suatu hal yang tidak dapat dipahami jika suatu lapisan tidak "dipengaruhi" [yakni, diubah] oleh kualitas-kualitas semacam itu; yang atau tidak, jika bentuk pertama yang dipikirkan Tuhan mendahului atau mengikuti atau bersamaan dengan akibat abadi pertama, Tuhan, dalam wujud-Nya sendiri, tidak akan menjadi sebab yang sempurna, karena ia memerlukan suatu bentuk untuk menyebabkan akibat abadi pertama; dan akhirnya, jika bentuk pertama mempunyai suatu peran ganda dalam memberikan bentuk bagi wujud Tuhan dan membantu menyebabkan akibat abadi dan dalam peran utamanya, setidaknya sebagai agen kesempurnaan Tuhan. Shadra menjawab keberatan ini satu demi satu bahwa kualitas-kualitas atau sifat-sifat mengubah atau mempengaruhi subyek hanya jika yang pertama ekstrinsik pada yang kedua, tidak ketika mereka muncul darinya sebagaimana dalam kasus sifat-sifat pasti esensi tunggal (itulah sebabnya mengapa Ibn Sina bersiteguh bahwa dalam wujud tunggal "disebabkan olehnya" *('anhu)* dan "ada di dalamnya" *(fihi)*, yakni aspek-aspek sebab dan sifat, adalah satu dan sama.[42)] Jawaban terhadap masalah kedua adalah bahwa bentuk pertama harus mendahului akibat pertama yang abadi, jika tidak demikian perhatian *('inayah)* Tuhan akan menjadi sia-sia, sebagaimana akan kita lihat berikut; namun, bentuk-bentuk yang

dihubungkan dengan hal-hal mungkin yang berbeda – non-material dan material – ini harus dibedakan dan Ibn Sina menerima hal ini sebagai keberatan yang tidak berarti terhadap bentuk-bentuk alternatif pengetahuan Tuhan seperti dikemukakan sebelumnya.[43] Akhirnya, tidak ada yang aneh atau berbahaya mengenai hakekat keragaman bentuk pertama karena Peripatetik sendiri menuntut bentuk-bentuk ini, sebagai konsekuensi-konsekuensi yang mesti *(lawazim)* pengetahuan Tuhan bukan sebagai kesempurnaan-Nya, sebaliknya sebagai prinsip dan sumber bentuk-bentuk ini, yaitu wujud Tuhan sendiri.[44]

Dasar terpenting keberatan-keberatan semacam itu adalah jika suatu sifat dilekatkan pada subyek sebagai sesuatu yang pasti padahal ia sebagai konsekuensi terakhir, ia harus dikaitkan dengan subyek sebagai hal yang mungkin. Tetapi ini tidak benar terhadap sifat-sifat yang pasti yang secara inheren disebabkan oleh subyek. Alasannya adalah bahwa subyek tersebut memiliki dalam dirinya yang dengan demikian ia menyebabkan sifat semacam itu.[45] Karena itu, api yang secara aktual membakar, misalnya, merupakan sifat yang muncul dari hakekat api, yang mendahului cara kerja membakar yang aktual. Kesempurnaan alami api harus memiliki hakekat tersebut yang darinya pembakaran aktual muncul sebagai konsekuensi yang pasti, dan konsekuensi itu sendiri bukan merupakan kesempurnaannya yang utama. Itulah sebabnya mengapa Ibn Sina berulang-ulang menegaskan bahwa kesempurnaan Tuhan tercapai dalam wujud-Nya *yang sedemikian rupa sehingga bentuk-bentuk timbul dari-Nya,* bukan dalam bentuk-bentuk aktual itu sendiri. Seperti telah kita tunjukkan berulang-ulang, "Tuhan menyebabkan sesuatu" dan "sesuatu ada dalam Tuhan" mempunyai makna yang sama. Itu juga yang menyebabkan ia tak henti-henti menegaskan bahwa wujud bentuk-bentuk ini bukanlah sesuatu yang ditambahkan kepada pemikiran-Nya tentang mereka, juga bukan pemikiran-Nya tentang mereka sebagai tambahan bagi wujud mereka; keduanya secara absolut identik.[46] Karena itu, bentuk-bentuk ini merupakan diri-yang-dipikirkan, yang berbeda dari hal-hal mungkin yang menunjukkan dualitas hakekat sehingga wujud mereka hanya dapat dipikirkan, dan bukan merupakan diri-yang-memikirkan. Jenis terakhir wujud ini mempunyai esensi sebagai tambahan bagi wujudnya; dan, setidaknya melalui analisis

konseptual, memiliki dualitas untuk menjaganya dari menjadi diri-yang dipikirkan dan, karenanya, dalam kasus tersebut "menjadi dari-nya" [yakni, penyebabnya] dan "menjadi di dalamnya" [yakni, penerimaannya] merupakan dua hal yang berbeda.[47]

Perhatian-perhatian yang sama terhadap Ibn Sina juga dituntut oleh al-Thusi yang, menurut Shadra, diambil dari al-Suhrawardi, tentang hubungan bentuk-bentuk ini dengan wujud Tuhan; dan Shadra menjawab dengan nada yang sama sebagaimana diberikan kepada al-Suhrawardi berdasarkan teori Ibn Sina mengenai pemikiran-diri terhadap bentuk-bentuk ini. Masalah apakah al-Thusi benar-benar meminjam dari al-Suhrawardi akan kita bahas berikut ini. Tetapi Shadra sekali lagi mengeritik Ibn Sina karena tidak konsisten berpendapat, di satu sisi, bahwa wujud dan pemikiran bentuk-bentuk ini sebagai satu dan sama dan, di sisi lain, penolakannya terhadap identitas intelek dan yang dipikirkan yang dinisbatkan kepada Porphyry dalam teorinya mengenai pengetahuan. Atas dasar yang sama harus dipahami jawaban Shadra terhadap keberatan al-Thusi bahwa bentuk-bentuk ini akan menimbulkan keragaman dalam Tuhan. Shadra mengutip Ibn Sina yang kurang lebih mengatakan bahwa karena bentuk-bentuk ini mempunyai urutan keduluan dan ke-belakangan sebab, meskipun keluasan temporal disisihkan, ini men-dorong bagi keragaman-dalam-kesatuan. *Dari sudut pandang ini,* ajaran tersebut menyerupai gagasan Bergson mengenai "durasi murni" yang darinya rangkaian waktu disisihkan, tetapi urutan yang murni tetap. Karena itu, saya tidak menduga keberatan al-Sabzawari bahwa ini tidak menghilangkan keragaman dapat dibenarkan.[48] Karena urutan yang murni tidak menimbulkan keragaman yang membahayakan tetapi akibat temporal atau ketidakurutan logis.

Bagi Shadra, keberatan sebenarnya terhadap teori Ibn Sina me-ngenai pengetahuan Tuhan bukan berdasarkan adanya bentuk-bentuk atau keragaman bentuk-bentuk kognitif, juga bukan atas dasar bahwa bentuk-bentuk ini sebagai akibat-akibat pasti wujud Tuhan sendiri, tetapi atas dasar bahwa mereka digambarkan sebagai "aksiden-aksiden" belakangan dan "tertanam" dalam pikiran Tuhan,[49] se-bagaimana gagasan-gagasan "tertanam" dalam pikiran kita ketika kita memahami sesuatu. Jadi keberatan tersebut ganda, yakni bahwa bentuk-bentuk ini adalah mental, bukan eksistensial, dan mereka

merupakan "aksiden-aksiden yang pasti" pikiran Tuhan, lebih belakangan ketimbang pikiran itu sendiri. Untuk menolak hal ini Shadra mengajukan tiga argumen. Argumen pertama menegaskan bahwa sifat-sifat yang pasti dapat dibagi ke dalam tiga jenis: (1) murni subyektif seperti, misalnya, "berkelompok" merupakan sifat manusia; (2) sifat-sifat eksistensial seperti, misalnya, menjadi panas adalah sifat api; (3) sifat-sifat esensi seperti, misalnya, "sama besar dengan jumlah dua sudut siku-siku" adalah sifat segitiga. Bentuk-bentuk Tuhan tentu tidak dapat menjadi jenis pertama. Jenis kedua adalah eksistensial dan bahkan jenis ketiga menjadi eksistensial ketika esensi menjadi eksis. Karena itu, sifat-sifat atau bentuk-bentuk kognitif Tuhan harus menjadi realitas-realitas eksistensial, benar-benar entitas, dan bukan urusan-urusan mental.[50)]

Adalah mungkin bahwa istilah "sifat Tuhan" yang digunakan dalam konteks ini secara ketat tidak menunjuk pada sifat-sifat konvensional seperti mengetahui, berkuasa dan sebagainya, karena sifat-sifat ini, seperti telah kita lihat, hanyalah konseptual *(mafahim)*. Shadra di sini berbicara tentang *kandungan* pengetahuan Tuhan (yang tentu juga kandungan kekuasaan dan kehendak-Nya), yakni, bentuk-bentuk kognitif yang dihubungkan dengan Tuhan di satu sisi dan dengan hal-hal yang diciptakan di sisi lain. Tetapi harus diakui bahwa sampai pada titik ini pemikirannya tidak jelas sama sekali. Karena Shadra telah – seperti dalam Bab IV Bagian I dan juga dalam bab ini – mengidentifikasi bentuk-bentuk kognitif Tuhan dengan Bentuk-bentuk Platonik, dengan "Nafas Yang Maha Kasih" dan sebagainya dan menyebut mereka sebagai gagasan *(ma'ani, mafhumat* dan seterusnya). Shadra sendiri mengajukan pertanyaan bagaimana mungkin memahami bentuk-bentuk ini sebagai benar-benar entitas dan, bahkan, dalam nafas yang sama sebagai sifat-sifat Tuhan yang tak dapat dipisahkan.[51)] Jawaban terakhir yang ia berikan, sebagaimana akan segera kita lihat, adalah karena Tuhan merupakan wujud murni, sifat-sifat-Nya, lantaran sama-sama memiliki wujud absolut ini, juga eksistensial. Namun, ketika sifat-sifat ini dianggap terpisah dari wujud-Nya, melalui suatu jenis analisis mental, dan dipandang sebagai sifat-sifat murni, mereka merupakan urutan mental wujud. Karena itu, secara keseluruhan, benar-benar tidak mungkin mem-

bedakan antara sifat-sifat Tuhan dan kandungan-kandungannya, karena saling bersatunya sifat-sifat itu sendiri secara esensial.

Argumen Shadra kedua dalam menolak teori bentuk-bentuk sebagai "tertanam" dalam pikiran Tuhan adalah prinsip Peripatetik sendiri yang menegaskan bahwa pengetahuan yang sempurna mengenai akibat hanya dapat diperoleh melalui sebabnya yang bertentangan dengan teori ini. Shadra menuntut bahwa prinsip ini tidak berarti suatu akibat dapat *dipahami* (sebagai esensi) hanya ketika sebabnya dipahami, tetapi prinsip tersebut harus berjalan dengan sebab dan akibat eksistensial. Ini berarti, prinsip ini tidak mengatakan, misalnya, "kapan pun ada api, ia membakar," tetapi "ini api, karenanya ia membakar." Dengan kata lain, prinsip tersebut berbicara tentang entitas-entitas eksistensial langsung, bukan esensi-esensi penyimpulan tidak langsung. Karena itu, bentuk-bentuk ini, karena disebabkan oleh Tuhan secara langsung, diketahui secara langsung sebagai realitas-realitas eksistensial, bukan sekedar sebagai konsep-konsep.[52] Al-Thabathaba'i mengeritik argumen ini atas dasar bahwa prinsip ini tidak membicarakan mengenai pengetahuan langsung tetapi hanya tentang pengetahuan tidak langsung, karena Peripatetik tidak mengakui pengetahuan langsung kecuali dalam kasus pengetahuan-diri.[53] Tetapi prinsip tersebut, yang berasal dari Aristoteles, menegaskan bahwa sesuatu yang mempunyai sebab, dapat diketahui dengan kepastian atau kesempurnaan ilmiah melalui pengetahuan tentang sebab-sebab tersebut. Ini akan tetap berlaku baik bagi pengetahuan tidak langsung maupun langsung, karena dalam yang terakhir, sebab-diri – langsung hadir. Sekarang bentuk-bentuk kognitif ini mempunyai sebab, yakni wujud Tuhan. Dari sudut pandang manusia, pengetahuan ini menjadi "tidak langsung," tetapi dari sudut pandang Tuhan menjadi langsung, karena Ia sendiri yang menyebabkan Bentuk-bentuk ini. Dalam kasus lain, mengetahui sebab adalah penting bagi pengetahuan yang sempurna mengenai bentuk-bentuk atau sifat-sifat ini.

Argumen Shadra ketiga, di mana ia memberikan penekanan pada prinsip yang ia ambil langsung dari al-Suhrawardi. Menurut prinsip yang disebut "prinsip kemungkinan yang lebih tinggi" ini, segala sesuatu yang ada pada tingkat wujud yang lebih rendah merupakan bukti yang meyakinkan bahwa ia ada melebihi *(a fortiori)* pada

tingkat yang lebih tinggi, yakni sebabnya. Berdasarkan prinsip ini, adalah tidak dapat dipahami bahwa apa yang ada pada tingkat yang lebih tinggi sebagai sebab apa yang ada pada tingkat yang lebih rendah akan menjadi lebih rendah ketimbang yang terakhir. Karena itu, tegas Shadra, mustahil bahwa bentuk-bentuk kognitif Tuhan, sebagai sebab dunia yang mungkin, hanya sebagai konseptual sedang dunia yang mungkin sendiri sebagai eksistensial, wujud merupakan kesempurnaan – bahkan, bentuk tertinggi kesempurnaan.[54)]

Shadra kemudian mulai mengubah tradisi Peripatetik dan Platonik Islam berdasarkan pemikirannya sendiri. Yang pertama salah, karena memandang bentuk-bentuk kognitif Tuhan sebagai aksiden, karena bentuk-bentuk ini merupakan entitas-entitas eksistensial sesungguhnya, sedang yang kedua juga salah, karena menyebut entitas-entitas ini terpisah dari Tuhan, sebab entitas-entitas ini, meskipun sebagai entitas-entitas eksistensial, merupakan bagian Tuhan karena mereka, bagaimanapun, adalah bentuk-bentuk kognitif-Nya. Jika entitas-entitas ini dianggap terpisah dari Tuhan, pengetahuan awal disyaratkan pada bagian Tuhan agar dapat mengetahui mereka dan ini melibatkan penurunan yang hebat.[55)] Sebagai bagian Tuhan dan, bahkan, entitas-entitas yang berdiri sendiri, bentuk-bentuk ini tidak dapat dipandang berhubungan dengan Tuhan dalam pengertian emanasi *(shudur)* dari-Nya sebagaimana bahasa Ibn Sina menunjukkan demikian. Sebaliknya mereka harus dipandang sebagai entitas-entitas tunggal yang secara sistematis dibedakan di antara mereka sendiri dalam istilah-istilah tingkatan wujud yang dimiliki dan bebas dari kemungkinan.[56)] Kedudukan mereka yang secara sistematis dibedakan dalam istilah-istilah tingkatan wujud dengan jelas berarti bahwa bentuk-bentuk wujud yang lebih tinggi ini seperti Intelegensia Peripatetik mempunyai keduluan eksistensial daripada wujud-wujud mungkin lainnya. Tetapi, secara ketat, menurut Shadra, bentuk-bentuk kognitif ini identik dengan Bentuk-bentuk Platonik dan Akal Peripatetik; lalu bagaimana mereka dapat menunjukkan perbedaan-perbedaan dalam istilah-istilah tingkatan wujud? Begitu juga, Bentuk-bentuk Platonik banyak, sedang Akal Peripatetik berjumlah sepuluh.

Shadra selanjutnya melangkah pada perhatian terhadap teori al-Suhrawardi – yang juga diambil alih, menurutnya, oleh al-Thusi, kalau bukan Peripatetik – yakni, bahwa pengetahuan Tuhan (bagi al-

Suhrawardi, bahkan *semua* pengetahuan) terjadi melalui hubungan iluminasi khas antara Tuhan dan sesuatu. Hubungan "iluminasi" ini secara radikal berbeda dari semua hubungan lainnya yang mengimplikasikan perbedaan antara hal-hal terkait. Prototipe kognisi iluminasi ini dalam bidang pengetahuan persepsi bagi al-Suhrawardi adalah pandangan yang tidak terjadi, menurutnya, melalui sinar-sinar cahaya yang dipancarkan oleh mata, sebagaimana kaum Platonis berpendapat demikian, atau dengan transmisi, melalui cahaya, bentuk obyek eksternal ke mata, sebagaimana kaum Aristotelian berpendapat demikian, tetapi melalui hubungan iluminasi langsung antara subyek yang memahami dan obyek yang dilihat. Hubungan ini dijelaskan oleh al-Suhrawardi sebagai hubungan penciptaan *(fa'iliyyah)* dan kekuasaan *(qahr)* yang ada di antara masing-masing bentuk wujud yang lebih tinggi dan lebih rendah. Hubungan iluminasi dan kekuasaan ini ada di antara jiwa dan obyek-obyek pengetahuan, karena dapat dipersepsi atau imajinasi dan, bahkan, antara jiwa dan badannya sendiri, yang merupakan jasmani jiwa. Karena itu setiap yang mengetahui, mengetahui obyeknya berkat hubungan iluminasi ini *(isyraq)* dan, lebih jauh, hubungan ini berada di antara dua hal itu. Karena itu, Tuhan mengetahui sesuatu secara langsung karena hubungan *isyraq* ini dan tidak memerlukan bentuk-bentuk kognitif sebagai perantara.[57] Kita telah melihat keberatan-keberatan al-Suhrawardi secara terperinci terhadap ajaran bentuk-bentuk Peripatetik dan sanggahan-sanggahan Shadra terhadap keberatan-keberatan ini. Di sini yang perlu diulang hanyalah bahwa bagi al-Suhrawardi bentuk-bentuk kognitif melibatkan penerimaan agar tidak menjadi Tuhan, atau setiap wujud yang lebih tinggi *vis-a-vis* yang lebih rendah. Dengan demikian, al-Suhrawardi mempertentangkan gagasan penerimaan ini dengan gagasannya mengenai penciptaan, "kekuasaan iluminasi."

Karena itu, bagi al-Suhrawardi, pengetahuan adalah *isyraq* (yang juga *merupakan* wujud akibat) dan bukan bentuk-bentuk yang mendahului yang darinya akibat menjadi ada. Seperti telah kita lihat sebelumnya, al-Thusi juga menolak ajaran Ibn Sina mengenai bentuk-bentuk dalam pikiran Tuhan dan menisbatkan pengetahuan Tuhan pada atau sebaliknya, menafsirkannya *sebagai wujud seperti,* sebab Tuhan terhadap akibat-akibat yang eksternal. Akibat-akibat eksternal

ini, misalnya, Akal Pertama *et al.*, karenanya diketahui oleh Tuhan secara langsung karena Ia adalah sebab atau pencipta langsung mereka. Sebagaimana jiwa mengetahui bentuk-bentuk imajinatif dan intelektif karena ia yang menciptakannya secara langsung, bukan melalui bentuk-bentuk yang mendahului, tetapi karena sebagai penciptanya, demikian juga Tuhan mengetahui sesuatu secara langsung karena sesuatu muncul dari-Nya sebagai ciptaan-Nya, bukan melalui bentuk-bentuk kognitif terdahulu. Penggabungan pandangan ini dengan pandangan al-Suhrawardi dalam hal-hal esensial tertentu jelas: keduanya menolak bentuk-bentuk kognitif Ibn Sina dan mengidentifikasi pengetahuan Tuhan tentang sesuatu dengan kenyataan bahwa sesuatu muncul dari Tuhan, yakni pengetahuan langsung yang didasarkan pada aktivitas penciptaan Tuhan. Pandangan ini lebih banyak memberikan prioritas pada penciptaan Tuhan daripada pengetahuan-Nya dan, dalam pengertian tertentu, mereduksi yang terakhir ke dalam yang pertama. Namun, pernyataan Shadra bahwa al-Thusi hanya meminjam pandangan ini dari al-Suhrawardi, diragukan.[58] Pertama-tama, al-Thusi tidak menggunakan istilah kunci filosof iluminasi tersebut, *isyraq*. Semua yang ia nyatakan bahwa pengetahuan Tuhan tentang sesuatu adalah Ia yang menciptakannya dan, karenanya, langsung dan tidak diperantarai oleh bentuk-bentuk. Ini, dalam pengertian yang bagus, merupakan pengakuan atau sekurang-kurangnya dapat dipahami sebagai perkembangan dari Ibn Sina sendiri, terutama karena pengaruh kritik al-Suhrawardi terhadap yang disebut terakhir ini. Karena Ibn Sina telah berulang-ulang mengatakan mengenai bentuk-bentuk tersebut, bahwa mereka dipikirkan oleh Tuhan dan wujud mereka satu dan sama – dengan demikian memberikan prioritas tertentu pada aspek pengetahuan ketimbang aspek eksistensial bentuk-bentuk ini. Al-Thusi, yang cemas terhadap bentuk-bentuk itu sendiri karena mereka akan mengancam menjadi *aksiden-aksiden* Tuhan, sekarang mengalihkan pandangan yang sama mengenai identitas wujud-pengetahuan dari bentuk-bentuk ke akibat-akibat eksternal Tuhan dan mengubah identitas wujud-pengetahuan ke identitas pengetahuan-wujud, dengan demikian memberikan prioritas tertentu pada wujud ketimbang pada pengetahuan. Ini sama sekali tidak aneh karena sejumlah pemikir lain juga telah mengeritik Ibn Sina, lantaran ia menisbatkan aksiden-aksiden kepada Tuhan.

Karena itu, al-Thusi dan al-Suhrawardi sependapat bahwa pengetahuan Tuhan tentang sesuatu adalah sesuatu itu sendiri. Lebih jauh, keduanya sepakat bahwa pengetahuan langsung Tuhan ini bukan hanya mengenai hal-hal universal tetapi juga mengenai hal-hal partikular dan, bahkan, obyek-obyek material. Tetapi keduanya berbeda pendapat mengenai cara Tuhan mengetahui kategori yang disebut terakhir ini. Bagi al-Suhrawardi, pengetahuan Tuhan terhadap obyek-obyek material ini juga melalui cara *isyraq* atau iluminasi langsung. Ini sangat bertentangan dengan pandangan Ibn Sina bahwa Tuhan mengetahui segala sesuatu, bahkan hal-hal partikular, tetapi pengetahuan-Nya melalui kognisi urutan semua sebab dan akibat seketika. Misalnya, Tuhan mengetahui bahwa gerhana matahari A akan terjadi sekian tahun setelah matahari B; tetapi pengetahuan mengenai gerhana partikular ini melalui suatu pengetahuan "universal" umum tentang proses sebab-sebab; karena Tuhan tidak mempunyai persepsi-indera, Ia tidak mengetahui, yakni, *melihat* gerhana-gerhana ini kapan secara aktual mereka terjadi. Teori brilian ini dipikirkan oleh Ibn Sina untuk memenuhi tuntutan keagamaan bahwa Tuhan mengetahui hal-hal partikular juga hal-hal universal. Meskipun demikian, teori ini tetap menolak Tuhan mempunyai pengetahuan langsung terhadap hal-hal partikular sebagai partikular, yakni sebagai obyek-obyek persepsi-indera, karena, berdasarkan proses sebab, ia tidak langsung. Bagi al-Suhrawardi, Tuhan mengetahui semua hal partikular berkat iluminasi langsung.

Tetapi di sini pandangan al-Thusi berbeda jauh dari pandangan al-Suhrawardi, Tuhan, baginya, memunculkan Akal Pertama, yang terpisah dari-Nya tetapi Ia mengetahuinya secara langsung, karena sebagai penciptanya. Lebih jauh, ia juga mengetahui kandungan Akal ini secara langsung. Sekarang, bagian dari kandungan tersebut adalah bentuk-bentuk dunia material, baik dalam dimensi ruang maupun waktunya. Kandungan dunia material tersebut dibagi ke dalam "di sini" dan "di sana" – berdasarkan tempat – dan kini, dulu dan akan datang – berdasarkan waktu – hanya bagi wujud yang terikat dalam ruang dan waktu, seperti manusia. Tetapi bagi Akal Pertama kasusnya tidak demikian, karena baginya semua "di sini," tidak ada "di sana," dan semua adalah "sekarang," tidak ada "dulu" atau "akan datang." Seperti seorang pembaca buku kata demi kata, kata-kata ini ada secara

terpisah baginya, baik berdasarkan ruang maupun waktu, tetapi ketika ia telah membaca seluruh buku "dalam dirinya", semua kata ada baginya secara simultan dan bersamaan. Dengan buku tersebut kelihatannya dimaksudkan oleh al-Thusi Akal Pertama. Sekarang Tuhan, ketika Ia mengetahui Akal Aktif secara langsung, sebagai sebabnya, Ia juga secara langsung mengetahui bentuk-bentuk obyek material ini.[59] Dengan demikian, tidak ada kebutuhan mempostulatkan bentuk-bentuk kognitif pada bagian Tuhan.

Shadra, yang sebelumnya mempertahankan Ibn Sina atau, bahkan penafsirannya terhadap Ibn Sina, bertentangan dengan kedua filosof ini poin demi poin, sekarang menuntut sejumlah perhatian yang bertentangan dengan ajaran mereka seperti telah digambarkan di atas. Keberatannya pertama dan terpenting adalah bahwa, dalam pandangan mereka, Tuhan, pada tingkat keesaan murni, disangkal dari semua pengetahuan – karena kedua filosof ini tidak mengakui bentuk-bentuk kognitif sebelumnya pada bagian Tuhan – dan pengetahuan-Nya diperoleh dari sesuatu bukan sesuatu itu yang diturunkan dari pengetahuan-Nya terdahulu. Pengetahuan terdahulu inilah yang disebut *'inayah* (yakni, perencanaan yang bertujuan).[60] Perencanaan, yang mempunyai urutan sebab-akibat, inilah yang menjamin kesempurnaan sistem dunia yang terajut dengan baik sebagaimana kita mengetahuinya; jika tidak demikian, ia tidak akan menjadi sistem, tetapi suatu kekacauan yang timbul dari sesuatu. Jika kebanyakan filosof menegaskan tujuan dan bentuk pengetahuan tentang gerak dan proses fisik yang tak disadari, alangkah anehnya bahwa para filosof tersebut harus menolak hal ini bagi Tuhan.[61] Al-Suhrawardi mengklaim bahwa sistem hubungan di dunia ini adalah tiruan sistem yang ada dalam bidang yang lebih tinggi, tetapi pertanyaannya adalah dari manakah sistem tersebut datang jika ia tidak ditempatkan dalam hakekat Tuhan sendiri?[62] Begitu juga, seperti akan kita lihat dalam pembahasan tentang pengetahuan dan terutama pengetahuan intelektif dalam Bab IV Bagian III, pengetahuan tidak dapat direduksi menjadi hubungan murni, apakah hubungan ini digambarkan sebagai *isyraq* atau bukan.[63] Bahkan dengan mengandaikan kita menerima hakekat pengetahuan sebagai *isyraq*, yakni penciptaan dan kekuasaan *(qahr)*, bagaimana hubungan ini ada di antara yang memahami dan yang dipahami, karena yang memahami tidak menciptakan obyek per-

sepsinya dalam pandangan al-Suhrawardi? Begitu juga, apakah imajinasi menciptakan suatu kesan yang, menurutnya, hanya ia memahami dalam Dunia Kesan.[64]

Lebih jauh, jika Tuhan mengetahui hal-hal yang dapat dipersepsi sebagai hal-hal yang dapat dipersepsi, yang diklaim oleh al-Suhrawardi dan al-Thusi (namun, kita telah lihat bahwa al-Thusi di sini berbeda dari al-Suhrawardi karena ia menempatkan *bentuk-bentuk* hal-hal material dalam Akal Pertama yang kemudian sebagai obyek pengetahuan Tuhan; tetapi harus diakui bahwa ia kadang-kadang berbicara seakan-akan Tuhan mengetahui hal-hal yang dapat dipersepsi *qua* hal-hal yang dipersepsi secara langsung, cf. *Asfar,* I, 3, hlm. 410-411, yang disebutkan dalam catatan 58 di atas), maka Tuhan harus mempunyai persepsi-indera.[65] Tetapi, seperti akan kita lihat dalam uraian mengenai persepsi dalam Bab III Bagian III, obyek-obyek material semacam itu tidak dapat menjadi obyek-obyek persepsi-idera sekalipun bagi manusia, apalagi bagi Tuhan. Yang demikian itu karena obyek-obyek ini – karena bagian-bagian mereka saling eksklusif – tidak hadir kepada mereka sendiri, apalagi hadir kepada yang mempersepsi. Karena itu, jiwa, ketika berlawanan dengan obyek material, menciptakan bentuk dari dalam dirinya yang berhubungan, tetapi tidak identik dengan obyek material. Bentuk inilah yang diketahui secara langsung dan obyek material hanya diketahui secara tidak langsung dan aksidental. Jika demikian kasus dengan kita, bagaimana tentang Tuhan?[66] Karenanya, lebih salah kalau bukan sia-sia berusaha berkompromi dengan tuntutan ortodoks yang pada taraf tertentu akan merusak prinsip-prinsip filsafat. Tuhan tentu mengetahui semua partikular, termasuk obyek-obyek material, sebagaimana Ibn Sina berpendapat, tetapi hanya melalui bentuk-bentuk dan tidak secara langsung.

Seperti telah kita katakan sebelumnya, bentuk-bentuk ini, sebagai realitas-realitas metafisis, merupakan bagian wujud Tuhan dan hanya ketika dianggap *in abstracto* mereka berbeda dan dapat dibedakan dari-Nya. Ketika dianggap demikian, mereka berarti lebih akhir dari wujud-Nya sebagai akibat-akibatnya yang mesti. Mereka kemudian menjadi saling berbeda dan menunjukkan suatu urutan kedahuluan dan akhiran di antara mereka sendiri, seperti telah kita lihat. Tetapi secara eksistensial mereka tidak berbeda dari-Nya: dengan demikian,

Akal peripatetik Muslim, Bentuk-bentuk Plato dan sifat-sifat kaum teolog adalah identik dengan wujud Tuhan – *secara eksistensial*, demikian. Alam Tuhan ini dengan baik digambarkan sebagai "kebenaran-dalam-dirinya" *(nafs al-amr)*.[67] Kebenaran-kebenaran yang terlihat hanya *dapat diterapkan* dalam dunia material ini, tetapi tidak dianggap sebagai realitas-realitas eksistensial di sini – misalnya, dua ditambah dua sama dengan empat – tetapi sebagai realitas-realitas eksistensial dalam Alam Tuhan yang meliputi semua kebenaran, dalam ketunggalan dan keseluruhan wujud. Sekarang kita harus beralih pada uraian Shadra yang terakhir mengenai penyamaan wujud dan kebenaran dalam wujud Tuhan yang tunggal.

Bentuk-bentuk kognitif, dalam satu pengertian, adalah riil dan, dalam pengertian lain, identik dengan wujud Tuhan, sebagaimana telah kita lihat. Mereka masuk pada tingkat Ketuhanan yang disebut *martabat uluhiyyah,* di mana sifat-sifat Tuhan nampak. Tetapi penampakan tingkat manifestasi-diri itu sendiri menunjukkan bahwa mereka tersembunyi pada tingkat Tuhan sebagai Wujud Absolut yang disebut "tingkat keesaan absolut" *(ahadiyyah)* atau "tak terlihat absolut" *(ghaib al-ghaib)*. Ada dua cara untuk membuktikan hal ini, cara filosofis dan cara Sufi. Dalil filosofis dipremiskan atas empat prinsip. Pertama, realitas eksistensial tunggal, sebagaimana telah kita lihat, dapat menjadi subyek penyifatan sejumlah kualitas atau sifat, dan ini benar terutama mengenai diferensia terakhir sebagaimana telah dinyatakan dalam pembahasan kita mengenai Esensi dalam Bab II Bagian I. Yang demikian itu karena diferensia merupakan wujud-wujud tunggal.[68] Kedua, semakin kuat dan berkembang suatu wujud, ia semakin mampu memunculkan sifat-sifat dan gagasan *(mafahim, ma'ani)* yang beragam. Inilah makna prinsip "hakekat tunggal adalah segala sesuatu."[69] Ini jelas bertentangan dengan apa yang telah dikatakan Shadra dalam Bab I Bagian I tentang Wujud, yaitu bahwa esensi secara menyimpang dikaitkan dengan wujud dan semakin banyak esensi yang dimiliki sesuatu semakin sedikit wujud yang dimiliki. Tetapi esensi kasarnya berarti semisal gagasan yang membatasi sesuatu dan membedakannya dari sesuatu yang lain berdasarkan definisi. Semakin banyak wujud yang dimiliki sesuatu, semakin sedikit batasan yang dapat ia terima, karena wujud dengan sendirinya adalah prinsip yang serba meliputi, bukan serba menghilangkan;

karena itu, "esensi" melemah ketika wujud meningkat hingga kita mencapai Tuhan atau Manusia Sempurna yang hakekatnya serba-meliputi. Bahkan dalam kasus ini sifat-sifat hanyalah abstraksi-abstraksi atau gagasan-gagasan mental yang disarikan dari wujud, bahkan kapasitas memberikan gagasan dalam wujud semacam itu tak terbatas. Ketakterbatasan wujud inilah, yang memunculkan sifat-sifat tak terbatas, yang meninggikan suatu wujud dari bidang esensi.[70)]

Tetapi yang ketiga, seperti telah kita lihat dalam sub C, Bab I Bagian ini ketika membahas prinsip bahwa hakekat tunggal harus serba meliputi, meskipun bentuk wujud yang lebih tinggi mengandung bentuk wujud yang lebih rendah, yang terakhir ini tidak *mengada* di dalamnya secara berbeda dan berulang-ulang, tetapi hanya secara analitis atau gagasan. Dengan demikian, seseorang tidak dapat mempredikatkan bentuk-bentuk wujud yang lebih rendah terhadap yang lebih tinggi. Meskipun fungsi binatang ada dalam diri manusia sebagai bagian dari wataknya dan fungsi tumbuh-tumbuhan ada dalam binatang, seseorang tidak dapat mengatakan "manusia adalah binatang" atau "binatang adalah tumbuh-tumbuhan." Karena itu, meskipun semua wujud *secara gagasan* dikandung dalam Tuhan, bentuk-bentuk atau mode-mode wujud tidak dapat mengada dalam diri-Nya secara berbeda sehingga bentuk-bentuk wujud yang lebih rendah dapat dipredikatkan kepada-Nya.[71)] Akhirnya, setiap sebab mengandung dalam dirinya akibat-akibatnya secara nyata sesuai dengan prinsip "Kemungkinan yang Lebih Tinggi" yang disebutkan sebelumnya.[72)]

Sekarang, semua wujud hadir dalam wujud Tuhan yang tunggal, maka ketika memikirkan diri-Nya, tanpa adanya dualitas antara subyek dan obyek, Ia mengetahui segala sesuatu secara global dan terperinci – termasuk semua hal-hal partikular – karena wujud-Nya *secara eksistensial* tunggal tetapi *secara gagasan* melibatkan keragaman yang tak terbatas.[73)] Keragaman gagasan ini tidak menciptakan esensi dalam Tuhan sebagaimana hal itu terjadi pada wujud lain karena, seperti telah kita tunjukkan sebelumnya, wujud Tuhan tak terbatas, gagasan-gagasan ini juga tak terbatas. Tanda esensi adalah keterbatasannya yang membedakannya dari esensi-esensi lain, suatu batasan yang diakibatkan oleh hubungan esensi dengan wujud yang terbatas. Keterbatasan wujud yang dihasilkan dalam esensi inilah

tanda kemungkinan yang jelas. Tuhan yang, di sisi lain, secara absolut tak terbatas dan serba-meliputi tidak dapat dipengaruhi oleh kemungkinan atau esensi.[74]

Agar proposisi tentang esensi ini tidak kelihatan sekedar permainan kata-kata, kita akan mengelaborasinya lebih jauh agar semakin dapat dipikirkan. Menurut prinsip kita yang ketiga yang telah disebutkan di atas, fungsi bentuk yang lebih rendah dapat ditunjukkan oleh bentuk wujud yang lebih tinggi tanpa mengaitkan esensi dapat dinisbatkan pada bentuk yang lebih tinggi. Dengan demikian, manusia mempunyai fungsi binatang, tetapi ia bukan binatang; binatang mempunyai fungsi tumbuh-tumbuhan tetapi ia bukan tumbuh-tumbuhan. Yang demikian itu karena *wujud* manusia adalah manusia bukan binatang dan *wujud* binatang adalah binatang bukan tumbuh-tumbuhan. Esensi, singkatnya, masuk pada tingkat utama wujud di mana ia mempunyai wujudnya. Kebinatangan bisa jadi dimanifestasikan oleh manusia tetapi *wujud* manusia bukan merupakan wujud utama kebinatangan, seperti esensi, yang wujud utamanya adalah binatang itu sendiri. Dengan demikian ada perbedaan penting antara esensi ketika ia mempunyai wujud utamanya dan ketika ia hanya dimanifestasikan. Karena itu, jika Tuhan, wujud yang paling sempurna dan konkrit, mengandung dan "memanifestasikan" esensi-esensi, wujud-Nya bukan sebagai esensi-esensi itu sendiri.[75]

Jadi, Tuhan, pada tingkat wujud-Nya yang absolut tidak mempunyai esensi. Tetapi pertanyaannya adalah: jika Tuhan mempunyai semua bentuk wujud dalam ketunggalan-Nya tertinggi, apa yang diperlukan sebagai tambahan untuk menempatkan sejumlah bentuk yang berbeda-beda, yang oleh Ibn Sina dan para pengikutnya ditegaskan sebagai aksiden-aksiden-Nya (dan dengan begitu mereka memaksudkan Intelegensia) dan yang oleh Shadra telah diusahakan dengan keras dengan menaikkan dari alam kemungkinan murni dan menjadikan bagian Alam Tuhan? Jawaban Shadra adalah, di samping pengetahuan tunggal yang dimiliki Tuhan dalam kedudukan-Nya sebagai semua bentuk wujud, Ia juga harus mengetahui mereka *berdasarkan urutan, yakni akibat-akibat-Nya.* Sekedar mengetahui sesuatu tidak sama dengan mengetahuinya sebagai sebab dari suatu akibat atau akibat dari suatu sebab.[76] Jawaban ini kelihatannya sangat diragukan karena, secara meyakinkan, jika Tuhan mempunyai semua

bentuk, Ia juga harus sudah memilikinya dalam urutan (aturan); karena ini merupakan prinsip wujud yang, bagi Shadra, mengatur semua bidang wujud, dan Tuhan, sebagai wujud murni, harus memiliki urutan ini dalam diri-Nya sebagai tauladan semua wujud. Dalam sub B Bab IV Bagian I kita telah mengeritik Shadra karena menempatkan gagasan-gagasan atau sifat-sifat yang terpisah dalam pikiran Tuhan dan kita mengemukakan kecurigaan di sana bahwa motivasinya melakukan ini adalah menyatukan berbagai unsur dalam pemikiran filsafat, tasawuf dan teologi Islam. Sekarang kecurigaan ini semakin kuat karena, setelah menempatkan semua bentuk dalam wujud Tuhan dalam bentuk tunggal, terlihat ada kebutuhan kecil untuk menisbatkan bentuk-bentuk tiruan yang eksplisit. Terlihat jelas, bahwa ia ingin menyatukan Akal para filosof, "Esensi-esensi Hal-hal yang mungkin" Ibn 'Arabi, Bentuk-bentuk Platonik kaum Platonis dan kemalaikatan kaum teolog ke dalam suatu kayuhan. *Aliran* Pemikiran ini sangat luas dan benar-benar berakar pada aliran-aliran tradisi Islam yang berbeda-beda ini menjadi diabaikan atau dipertentangkan. Tetapi hal ini tentu tidak mudah disesuaikan dengan ajaran Shadra mengenai wujud dan gerak melalui berbagai bentuk hierarkis realitas eksistensial.

Tetapi, di antara aliran-aliran pemikiran Islam, sumber inspirasi terpenting bagi Shadra mengenai masalah ini barangkali Ibn 'Arabi. Dari Ibn 'Arabi ia mengambil gagasan "penurunan" *(tanazzulat)* Sang Absolut, yang pada tangga pertama penurunannya – tangga Ketuhanan *(uluhiyyah)* – sifat-sifat dan esensi-esensi muncul dan di mana esensi-esensi ini, meskipun mereka mempunyai akibat dan dapat dibicarakan *(laha ahkam), secara absolut tidak mempunyai andil dalam wujud.* Diilhami oleh ajaran ini, Shadra kemudian kembali ke tradisi filsafat Islam, yakni Ibn Sina dan pengeritiknya, al-Suhrawardi, dan menginterpretasikan seluruh tradisi tersebut berdasarkan ilham ini. Ini tidak berarti mengatakan bahwa filosof kita ini tidak mempunyai orisinalitas – sebaliknya, ajarannya tentang wujud dan gerak abadi bentuk-bentuk eksistensial adalah khas miliknya, meskipun sumber inspirasinya tetap Ibn 'Arabi, dan pada tingkat yang lebih kecil al-Suhrawardi dari kalangan pemikir pasca-Ibn Sina.

Metode kedua dalam membuktikan pengetahuan Tuhan – metoda Sufi – adalah melalui esensi, sama seperti telah kita lihat dalam

konteks lain dalam sub B Bab IV Bagian I. Wujud Tuhan, meskipun sebagai wujud tunggal dan utuh, dapat disifati dengan sifat-sifat tertentu.[77] Keragaman sifat-sifat ini, akibat-akibat dan hubungan-hubungan mereka hadir dan perbedaan urutan mereka tidak mencampuri kesatuan yang tunggal ini karena mereka hanya berkarakter abstraksi mental dan "tidak pernah mencium wujud," demikian ungkapan Ibn 'Arabi menyebutnya. Mereka bukan wujud, juga bukan non-wujud; wujud bukanlah sifat mereka tetapi mereka juga bukan sifat-sifat wujud. Mereka "ada di sana" *(tsabit)* hanya sebagai hasil sambilan wujud Tuhan. Mereka bahkan tidak dapat dikatakan "mengikuti" wujud, karena ungkapan "mengikuti" juga bernada sejumlah jenis wujud.[78]

Sekarang, ketika Tuhan mengetahui diri-Nya, Ia juga mengetahui wujud-wujud atau esensi-esensi gagasan ini. Karena itu, Ia mengetahui, berdasarkan kesatuan dan tindakan tunggal mengetahui, semua keragaman dunia, semua sebab dengan akibat-akibatnya. Di sini Shadra membedakan tiga tangga pengetahuan Tuhan (dan juga wujud-Nya). Tangga pertama adalah kesatuan absolut, wujud murni, yang ia sebut "stase kesatuan absolut" atau "Ketiadaan mutlak"; tangga kedua, tangga Ketuhanan *(uluhiyyah)* di mana sifat-sifat yang berbeda nampak dan ia sebut sebagai "stase kesatuan" (karena semua sifat dan esensi, meskipun berbeda, memiliki wujud ketuhanan yang sama); tangga ketiga, tangga Bentuk-bentuk Platonik di mana setiap Bentuk ada dengan sendirinya yang dinamainya "stase pembeda". Di sini Alam Ilahiah berakhir dan alam materialpun berawal; tapi kita harus ingat bahwa ketiga tangga atau "turunan" ini adalah abstraksi logis, karena dalam realitas tidak ada sesuatu kecuali wujud Tuhan yang tunggal. Setelah tangga terakhir Alam Tuhan, kita mempunyai dunia material dengan "perbedaan absolut" yang terus meningkat.[79] □

CATATAN

1. *Asfar,* III, 1, baris 6-10 hlm. 121; baris 14-hlm. 122, terakhir, terutama hlm. 122, baris 2.
2. *Ibid.,* hlm. 119, baris 2-hlm. 130, baris 1; hlm. 130, baris 12-hlm. 131, baris 1.
3. *Ibid.,* hlm. 124, baris 9-12; cf. lm. 121, baris 4-5.
4. *Ibid.,* hlm. 124, baris 13-hlm. 125, baris 13; hlm. 144, baris 8-17.
5. Lihat rujukan dalam catatan sebelumnya.
6. *Ibid.,* hlm. 125, baris 10-13.
7. *Ibid.,* hlm. 126, baris 1-hlm. 128, baris 1.
8. *Ibid.,* hlm. 128, baris 3-9; hlm. 131, baris 10-19; cf. Bagian sebelumnya Bagian ini, Sub B; cf. juga *ibid.,* I, 2, hlm. 17, baris 2 dst.
9. *Ibid.,* hlm. 131, baris 20-hlm. 132, terakhir.
10. *Ibid.,* hlm. 128, baris 10-hlm. 129, baris 2; catatan al-Sabzawari no. 3 pada hlm. 128.
11. *Ibid.,* hlm. 133, baris 3-hlm. 134, baris 4; catatan al-Sabzawari no. 1 pada hlm. 133.
12. *Ibid.,* hlm. 133, catatan al-Sabzawari no. 3.
13. *Ibid.,* hlm. 142, baris 11-hlm. 143, baris 1; hlm. 144, baris 1-hlm. 145, baris 10; hlm. 145, baris 13 dst.
14. *Ibid.,* hlm. 135, baris 3-6; hlm. 144, baris 1-7.
15. *Ibid.,* hlm. 147, baris 10-hlm. 149, baris 2; hlm. 145, baris 2-10.
16. *Ibid.,* hlm. 148, baris 11-hlm. 149, baris 2; *ibid.,* hlm. 271, baris 6-hlm. 272, baris 3; cf. bab sebelumnya, Sub B.
17. *Ibid.,* hlm. 148, baris 5-10.
18. *Ibid.,* hlm. 135, baris 3 dst.
19. *Ibid.,* catatan al-Thabathaba'i no. 1 pada hlm. 135.
20. *Ibid.,* hlm. 176, baris 2-10; hlm. 180, baris 2 dst.
21. *Ibid.,* hlm. 180, baris 14-hlm. 182, baris 10.
22. *Ibid.,* hlm. 182, baris 15-18.
23. *Ibid.,* hlm. 184, baris 1-hlm. 185, baris terakhir.
24. *Ibid.,* hlm. 186, baris 5 dst.

25. *Ibid.*, hlm. 188, baris 5-10.
26. *Ibid.*, hlm. 188, baris 11 dst.
27. Lihat Bagian I, Bab IV, Sub C; juga *Asfar,* III, 1, hlm. 227, baris 19-23; hlm. 234, baris 8 dst.
28. *Asfar,* III, 1, hlm. 211, baris 15-18; hlm. 233, baris 18 dst., juga catatan 45, 46.
29. Lihat Bab IV, Bagian III berikut.
30. Bandingkan rujukan dalam catatan sebelumnya dengan *Asfar,* III, 1, hlm. 143, baris 18 dst.
31. *Asfar,* I, 1, hlm. 238, baris 4-14; hlm. 240, baris 5-13.
32. *Ibid.*, hlm. 243, baris 1 dst.; hlm. 238, baris terakhir.
33. *Ibid.*, hlm. 239, baris terakhir-hlm. baris 2.
34. *Ibid.*, hlm. 240, baris 3-4.
35. *Ibid.*, hlm. 240, baris 5-16.
36. *Ibid.*, hlm. 241, baris 1-6.
37. *Ibid.*, hlm. 241, komentar 1 dan 2.
38. *Ibid.*, hlm. 241, baris 7-10.
39. *Ibid.*, hlm. 189, baris 10-20; hlm. 190, baris 18-hlm. 191, baris 8; hlm. 195, baris 3-8; hlm. 195, baris 16-hlm. 198, baris 5; hlm. 198, baris 10-11.
40. Lihat dua rujukan pertama dalam catatan sebelumnya.
41. *Asfar*, hlm. 191, baris -9-hlm. 193, baris 3; hlm. 199, baris 2-12.
42. *Ibid.*, hlm. 199, baris 13-hlm. 201, baris 3; hlm. 201, baris 4-hlm. 202, baris 5.
43. *Ibid.*, hlm. 202, baris 6-11; hlm. 256, baris 11 dst.
44. *Ibid.*, hlm. 203, baris 8-hlm. 205, baris 14.
45. *Ibid.*, hlm. 200, baris 1-10; cf. rujukan dalam catatan 8 sebelumnya.
46. *Ibid.*, kutipan-kutipan dari Ibn Sina, hlm. 207, baris 1-hlm. 208, baris 4; hlm. 210, baris 10-hlm. 211, baris 10.
47. Rujukan dalam dua catatan sebelumnya.
48. *Ibid.*, hlm. 214, baris 11-hlm. 217, baris 2.
49. *Ibid.*, hlm. 198, baris 6-15; hlm. 227, baris 19-22.
50. *Ibid.*, hlm. 228, baris 4-hlm. 232, baris 10.
51. *Ibid.*, hlm. 229, baris 2-3; hlm. 230, baris 10-hlm. 231, baris 8.
52. *Ibid.*, hlm. 229, baris 4 dst.
53. *Ibid.*, catatan al-Thabathaba'i no. 1 pada hlm. 229.
54. *Ibid.*, hlm. 232, baris 1-10; hlm. 234, baris 11-13.
55. *Ibid.*, hlm. 234, baris 8-20.
56. *Ibid.*, hlm. 261, baris 8 dst.
57. *Ibid.*, hlm. 249, baris 6-hlm. 253, baris 9.

58. Shadra berulang-ulang menegaskan bahwa al-Thusi *mengikuti* al-Ṣuhrawardi: *ibid.,* hlm. 181, baris 2; hlm. 209, baris 6; hlm. 233, baris 10-15 (di mana pembedaan antara dua hal tersebut dibuat); hlm. 253, baris 10.

59. *Ibid.,* hlm. 254, baris 12-hlm. 256, baris 5; tentang analogi buku, lihat penjelasan al-Thusi mengenai pengetahuan Tuhan terhadap hal-hal partikular dalam Bab IV, Bagian III berikut.

60. *Ibid.,* hlm. 256, baris 10-hlm. 257, baris 4.

61. *Ibid.,* hlm. 261, baris 3-7.

62. *Ibid.,* hlm. 256, baris 12-hlm. 257, baris 2.

63. *Ibid.,* hlm. 257, baris 5 dst.

64. *Ibid.,* hlm. 260, baris 5-16.

65. *Ibid.,* hlm. 259, baris 10-hlm. 260, baris 4.

66. *Ibid.,* hlm. 260, baris 7-10; cf. hlm. 259, baris 3-7.

67. *Ibid.,* hlm. 261, baris 12-hlm. 262, baris 7.

68. *Ibid.,* hlm. 263, baris 13 dst.; terutama, hlm. 264, baris 11-hlm. 267, baris 1.

69. *Ibid.,* hlm. 267, baris 2-7.

70. *Ibid.,* hlm. 271, baris 6 dst.

71. *Ibid.,* hlm. 267, baris 8-hlm. 269, baris 1

72. *Ibid.,* hlm. 269, baris 2-8.

73. *Ibid.,* hlm. 269, baris terakhir-hlm. 271, baris 5.

74. Rujukan dalam catatan 70 sebelumnya.

75. Rujukan dalam catatan 71 sebelumnya; *ibid.,* hlm. 272, baris 4-hlm. 273, baris 18.

76. *Ibid.,* hlm. 273, baris 19-hlm. 275, baris 5.

77. *Ibid.,* hlm. 280, baris 18-hlm. 281, baris 9.

78. *Ibid.,* hlm. 281, baris 10-hlm. 283, baris 4.

79. *Ibid.,* hlm. 283, baris 5 dst. – terutama, hlm. 284, baris -9-21.

Bab III
SIFAT-SIFAT TUHAN: II

A. *Sifat Berkuasa dan Berkehendak*

1. Mencari Pandangan-pandangan Alternatif

Karena bagi Shadra, seperti juga bagi para filosof, penciptaan timbul dari pengetahuan Tuhan yang azali, maka kekuasaan dan kehendak Tuhan adalah identik dengan pengetahuan-Nya; jika tidak demikian, keragaman akan muncul dalam wujud Tuhan. Dengan demikian Kekuasaan dan kehendak Tuhan sangat berbeda dari kekuasaan dan kehendak manusia yang melebihi dan melampaui wujudnya dan juga merupakan tambahan bagi pengetahuannya. Shadra membuka pembahasan mengenai kekuasaan Tuhan dengan tinjauan historis umum. Secara historis, ada dua definisi tentang kekuasaan yang diberikan. Kebanyakan teolog mendefinisikan kekuasaan yang dikehendaki sebagai "kemungkinan agen melakukan suatu tindakan atau tidak melakukannya," sedang bagi para filosof kekuasaan berarti "jika agen menghendaki, ia akan melakukan; jika ia tidak menghendaki, ia tidak akan melakukannya." Fakhruddin al-Razi menganggap kedua defnisi di atas mempunyai esensi sama, karena para filosof kelihatannya berpendapat bahwa kekuasaan itu sendiri, jika kita mengabaikan kehendak, berada dalam keseimbangan antara melakukan tindakan dan tidak melakukannya dan hanya kehendaklah yang membuat satu sisi menjadi lebih besar.[1]

Shadra menolak penyamaan dua definisi ini *dalam kasus Tuhan,* karena "bergantung dalam keseimbangan antara bertindak dan tidak" merupakan tanda yang jelas kemungkinan murni *(al-imkan al-dzati)* yang hanya mempengaruhi hal-hal yang mungkin – dalam beberapa tindakan mereka – dan tidak mempengaruhi Tuhan. Dengan demikian, definisi kaum teolog tidak dapat dipegang dalam kaitannya dengan

Tuhan. Tetapi definisi filosof benar, karena proposisi bersyarat, "Jika ia menghendaki tindakan, ia akan melakukannya," juga sepenuhnya memenuhi wujud seperti Tuhan yang secara abadi berkehendak dan demikian juga proposisi bersyarat, "Jika ia tidak menghendaki tindakan, ia tidak melakukannya," benar-benar memenuhi dalam kasus Tuhan meskipun Ia tidak pernah berhenti berkehendak. Namun, ini tidak mengimplikasikan bahwa tindakan-tindakan Tuhan dibatasi dan tidak bebas, karena dalam kasus wujud yang tindakan-tindakannya pasti dan dibatasi, proposisi bersyarat ini tidak memenuhi, karena seseorang tidak dapat mengatakan tentang api, misalnya, "jika ia berkehendak membakar, ia akan membakar, jika tidak, ia tentu tidak membakar."[2)]

Al-Razi selanjutnya mengatakan tidak ada perbedaan antara para filosof dan teolog mengenai makna istilah "sebab" dan "kehendak" karena, menurut sebagian mereka, para teolog juga mengakui bahwa *jika* dunia abadi, ia akan mempunyai *sebab* abadi. Tetapi mereka menolak gagasan sebab abadi, karena sebab semacam itu tidak dapat menjadi *kehendak bebas,* karena suatu kehendak setidaknya dapat menunda akibatnya, sedang sebab tidak dapat. Bagi sebagian lainnya, para filosof juga mengakui bahwa tindakan abadi tidak dapat menjadi akibat kehendak bebas dan, bahkan, mereka menganggap dunia abadi. Al-Thusi menganggap pernyataan al-Razi sebagai "kesepakatan tanpa persetujuan kelompok," karena kaum teolog berusaha membuktikan penciptaan dunia dalam waktu tanpa membicarakan kehendak bebas Tuhan dan, kedua, sejumlah teolog menolak gagasan sebab-akibat sama sekali. Shadra menganggap pernyataan al-Thusi luar "biasa"[3)] tetapi sama sekali tidak jujur terhadap para teolog. Tidak betul bahwa kaum teolog *hanya* mendekati masalah tersebut dengan menganggap dunia sebagai titik tolak mereka dan yang pasti karena al-Ghazali-lah mereka juga membahas masalah hakekat kehendak Tuhan, dengan menuduh kaum filosof menempatkan Tuhan yang tidak mempunyai kehendak bebas yang sepatutnya. Di samping itu, kaum teolog yang menolak sebab akibat, hanya menolaknya *di dunia ini* dan yang demikian itu mereka lakukan untuk memberikan seluruh medan bagi satu Sebab Tertinggi, yakni Kehendak Tuhan.

Sekarang Shadra, bersama-sama para filosof semisal Ibn Sina dan al-Thusi, berpendapat, dan kita akan mengelaborasinya lebih jauh

nanti, bahwa dalam kasus Tuhan dan pada tingkat tertentu – barangkali kebanyakan – tindakan manusia, pengetahuan, kekuasaan dan kehendak adalah identik, dan "kehendak" bukanlah suatu tindakan unik dan khas sebagaimana hal itu umumnya diduga, tetapi sebagai bagian dari seluruh proses dorongan-kognitif. Kita juga akan melihat bahwa Shadra berbeda dari para filosof tersebut dalam masalah ini, karena baginya, pengetahuan, kekuasaan dan kehendak secara faktual dapat direduksi pada wujud dan, dengan demikian, secara universal hadir dalam *segala sesuatu*, tetapi dalam pengertian ambigu secara sistematis seperti wujud itu sendiri. Ini juga membuatnya berbeda dari kesimpulan para filosof bahwa manusia tidak benar-benar bebas dalam kehendaknya, tetapi hanya mempunyai penampakan kebebasan kehendak. Terlepas dari dua pendapat krusial ini, bagaimanapun, berdasarkan pandangannya mengenai hakekat kehendak dan kekuasaan dan pandangan berikutnya mengenai keabadian dunia, Shadra dengan akrab mengikui para filosof tersebut. Tetapi, sebelum kita sampai pada pandangan Shadra sendiri, kita harus mengikuti analisis kritisnya terhadap berbagai pendapat lain yang umum diyakini mengenai masalah tersebut.

Tiga lawan utama dalam bidang tersebut adalah *Mu'tazilah*, Asy'ariyyah dan para filosof. Dua madzhab pertama membedakan antara kekuasaan dan kehendak Tuhan: karena keduanya percaya jika kekuasaan Tuhan sama-sama dikaitkan dengan melakukan sesuatu dan tidak melakukannya, kehendak mensyaratkan mengangkat derajat pada satu sisi. Namun, kedua kelompok ini saling berbeda tentang dua hal. Bagi Asy'ariyyah, kehendak Tuhan adalah batas satu-satunya bagi tindakan-tindakan-Nya, yang *raison d'etre*-nya tidak melampaui kehendak tersebut: pertanyaan mengenai mengapa Tuhan melakukan atau memerintahkan adalah mustahil, karena jawabannya hanya "Sebab Ia menghendaki." Mu'tazilah, di sisi lain, berpikir bahwa Tuhan selalu mempunyai tujuan dalam tindakan-tindakan-Nya dan tujuan tersebut selalu baik *(mashlahat)* bagi ciptaan-Nya. Kedua, dan ini berkaitan erat dengan pendapat pertama, jika kebanyakan *Mu'tazilah*, terutama yang belakangan, meyakini bahwa kehendak Tuhan, karena formasinya, memerlukan suatu batasan absolut sehingga, anggaplah batasan tersebut (misalnya, momen waktu tertentu untuk menciptakan dunia lebih dari momen waktu lain),

kehendak tersebut secara tak terhindarkan harus dibentuk, Asy'a-riyyah mengatakan karena selalu ada alternatif terbuka bagi Tuhan (sebagian mungkin lebih baik daripada lainnya) – untuk melakukan sesuatu lebih dari lainnya – alasan-alasan bagi tak terhindarkannya kehendak Tuhan tidak berada di luar kehendak tersebut, tetapi di dalamnya, dan kehendak Tuhan itu sendiri merupakan penutup alternatif-alternatif lainnya.[4]

Para filosof berbeda dari *Mu'tazilah* dalam menolak pandangan bahwa Tuhan bertindak di luar tujuan yang melampaui diri-Nya, misalnya, demi dunia, karena konsep tujuan semacam itu mengimplikasikan ketidaksempurnaan tertentu dalam Tuhan, yang justru berusaha menyempurnakan diri dengan mensyaratkan sesuatu di luar diri-Nya. Konsep tujuan semacam itu hanya dapat diterapkan pada manusia, tidak pada Tuhan. Prinsip dasar para filosof adalah bahwa tidak ada tindakan yang lebih tinggi *demi sesuatu yang lebih rendah* dan kesempurnaan suatu yang lebih rendah *sebagai hasil sambilan* tindakan sesuatu yang lebih tinggi. Dengan demikian, tujuan tindakan Tuhan tidak lain adalah Tuhan sendiri, yakni tindakan-Nya sebagai bagian yang mesti dari hakekat-Nya, yaitu kebaikan dan kesempurnaan. Karena itu, dari sudut pandang ini, para filosof pada tingkat tertentu sependapat dengan Asy'ariyyah. Namun, ketidaksepakatan mereka terjadi dengan Asy'ariyyah ketika membicarakan dimensi-dimensi yang lebih besar. Mereka dengan keras menolak pandangan Asy'ariyyah bahwa tidak ada batasan absolut bagi kehendak Tuhan, karena alternatif-alternatif selalu terbuka dan sebab-akibat benar-benar tidak berarti. Jika para filosof mengatakan bahwa Tuhan bekerja dalam kerangka proses sebab dan, misalnya, Ia memerlukan suatu benih dan syarat-syarat lain yang pasti untuk menciptakan tumbuhan yang matang, Asy'ariyyah berpendapat bahwa, jika Tuhan berkehendak demikian, Ia dapat menciptakan suatu tumbuhan tanpa adanya sebab-sebab dan syarat-syarat yang mendahului.[5] Intisari pandangan para filosof mengenai kehendak dan kekuasaan Tuhan adalah bahwa keduanya hanya dapat dibedakan dalam kasus manusia, di mana "kekuasaan" hanya berarti sesuatu yang potensial dan kemudian direalisasikan melalui kehendak. Namun, dalam kasus Tuhan, karena tidak ada potensialitas dalam diri-Nya yang menanti realisasi, kekuasaan dan kehendak adalah identik. Mereka menjelas-

kan penciptaan dunia oleh Tuhan, bukan atas dasar bahwa yang demikian itu sesuai dengan keinginan dunia (meskipun keinginan ini nyata, ia merupakan hasil sampingan) – sebagaimana *Mu'tazilah* mengatakan, juga tidak berdasarkan *liberum arbitrium* pada bagian Tuhan – sebagaimana Asy'ariyyah berpendapat – tetapi berdasarkan ajaran mereka mengenai Pemeliharaan Tuhan (*'inayah*, yang secara literal berarti: perhatian). Seperti telah kita lihat dalam bab-bab sebelumnya, *'inayah* berarti dalam pengetahuan-diri Tuhan, pengetahuan tentang dunia diberikan. Pengetahuan ini, karena ia sempurna seperti wujud Tuhan, menyingkap seluruh struktur sebab-akibat yang kemudian memperlakukan wujud eksternal tepat pada patokan sesuai dengan yang ada dalam pikiran Tuhan. Sekarang, kesempurnaan *(al-atammiyyah)* pengetahuan ini menjamin bahwa di sana tidak akan ada *alternatif-alternatif* bagi wujud aktual tersebut; menentukan, menyengaja dan juga memilih dan bermaksud *(qashd)* masuk ke dalam kehendak manusia, yang tidak dapat bekerja dengan *'inayah* (pemeliharaan), tetapi dengan pilihan, konflik dan keputusan yang disengaja. Bahkan dalam wilayah manusia ada indikasi tertentu kehendak jenis-*'inayah* ini; misalnya, biasanya ketika kita bekerja dengan rutin atau melalui suatu tujuan yang telah ditetapkan, kita tentu bekerja secara sukarela, bahkan kita bekerja nyaris secara otomatis sedemikian rupa, bukan melalui penyengajaan dan pilihan.[6]

Di situ terdapat definisi yang mengikuti definisi kehendak berdasarkan prinsip-prinsip para filosof. Kehendak *par excellence* adalah suatu proses *yang bermula dalam pengetahuan dan berakhir dalam tindakan yang tidak bertentangan dengan agen.* Perlu dicatat bahwa definisi mereka menghilangkan "kehendak" sama sekali dan menjadikan cukup dengan proses dorongan-kognitif; karena itu, tidak ada kebutuhan untuk mempostulatkan *tindakan kehendak* yang secara jelas dapat dibedakan dari kompleks tindakan-pengetahuan. Ini juga merupakan *mutatis mutandis* yang dapat diterapkan pada kehendak manusia meskipun seseorang berbicara tentang hal-hal seperti "keputusan," "pemecahan," dan sebagainya, dalam kasus manusia, karena manusia, dengan hanya mempunyai pengetahuan parsial, sering diekspose "membuat pilihan-pilihan."[7] Al-Thabathaba'i mengeritik pandangan ini dengan menegaskan karena gagasan mengenai kehendak berbeda dari gagasan pengetahuan, yang pertama tidak

dapat direduksi kepada yang kedua, juga tidak dapat dalam diri kita atau Tuhan – jika terdapat secara jelas suatu keadaan mental yang dapat dilihat yang diungkapkan oleh istilah "kehendak."[8] Tetapi, yang pasti, seluruh ide Shadra dan para filosof lain adalah bahwa tidak ada tindakan mental yang dapat dilihat secara jelas dan unik semacam itu disebut "kehendak." Kita akan meringkas pembahasan ini lebih jauh ketika kita menganalisis konsep Shadra tentang kehendak *manusia* secara khusus. Di sini kita melihat Shadra hanya mengatakan bahwa "orang yang berkehendak adalah ia yang mengetahui bahwa ia melakukan dan apa yang ia lakukan adalah sesuai dengan pengetahuannya, yakni ia tidak melakukan hal tersebut karena keterpaksaan."[9]

Akhirnya, para filosof berpendapat bahwa karena segala sesuatu tetap dalam seluruh tatanan, maka tidak ada sesuatu yang benar-benar bebas. Kehendak manusia *kelihatannya* bebas, tetapi dipandang dalam keseluruhan konteks kehendak Tuhan, ia terbatas. Ini secara eksplisit dinyatakan oleh Ibn Sina dan Peripatetik Muslim lainnya. Namun al-Thusi menegaskan, ketika seseorang melihat langsung kesadaran dirinya akan kebebasan, ia menduga ia bebas, tetapi ketika ia menempatkan tindakan-tindakannya dalam konteks umum sebab-sebab dan syarat-syarat sebelumnya yang tidak dapat ia kontrol, ia berpikir semua tindakannya telah ditentukan. Namun, yang benar adalah bahwa manusia tersebut "tidak secara absolut ditentukan, juga tidak secara total bebas, tetapi sama-sama memiliki bagian dari keduanya."[10] Apa yang dimaksud oleh ungkapan ini tentu tidak jelas, karena para filosof berpendapat bahwa dalam kasus kehendak manusia, ketika motivasi *(da'i)* tertentu berkuasa, kehendak bebas menghilang.[11] Bahkan, pernyataan ini membingungkan. Ide yang menjadi isu di sini bukanlah kebebasan versus determinisme *sebab,* tetapi kebebasan versus determinisme *theistik,* yakni determinisme yang diciptakan oleh Kehendak Tuhan yang menembus semua. Tentu saja, rangkaian sebab tersebut membatasi kandungan proses, tetapi kehendak Tuhan, atau bahkan tindakan-pengetahuan yang ditimbulkan oleh rangkaian sebab ini, harus tetap menentukan tempat segala sesuatu. Berdasarkan ide ini, bahasa para filosof berdekatan erat dengan Asy'ariyyah, yang menolak sebab tetapi menegaskan kemahakuasaan dan Kehendak Tuhan yang menembus semua. Kita akan

melihat nanti bagaimana Shadra bergulat dengan masalah keterbatasan manusia ini.

2. *Kritik Shadra atas Pandangan-pandangan ini dan Posisinya*

Shadra menolak Asy'ariyyah karena sejumlah alasan. Pertama, untuk mendefinisikan kehendak dalam istilah "kemungkinan agen melakukan sesuatu atau kebalikannya," ketika diterapkan pada Tuhan, akan menimbulkan kemungkinan-kemungkinan yang bisa jadi direalisasikan atau tidak. Ini tidak dapat dipertahankan karena bertentangan dengan gagasan kesempurnaan Tuhan yang mengimplikasikan bahwa segala sesuatu dalam Tuhan adalah *aktual,* tidak sekedar *mungkin.*[12] Asy'ariyyah keberatan dengan menyebut gagasan kemungkinan dan pilihan dari kehendak Tuhan, Tuhan akan benar-benar dibatasi dalam tindakan-Nya dan tetap tidak bebas karena dunia akan menjadi abadi, dan kedua proposisi ini tidak dapat diterima berdasarkan alasan-alasan keagamaan.

Shadra menjawab keberatan kedua tersebut dengan mengatakan bahwa dunia *sebagai sebuah proses* abadi, tetapi karena tidak ada sesuatu di dunia yang tetap sama dalam dua saat, sebagaimana telah ia buktikan dalam teorinya tentang gerak substantif dalam Bab V Bagian I – kandungan dunia berakhir menjadi abadi dan, bahkan, keabadian dunia *sebagai proses* tidak berdiri sendiri tetapi diturunkan dari wujud Tuhan: turunan tidak dapat menjadi rival bagi yang asli, khususnya ketika yang asli tetap dan itu-itu juga, sementara yang turunan terus ditimpa perubahan.[13] Jika keberatan pertama diperhatikan, yakni bahwa "Tuhan akan bertindak melalui keniscayaan dan menjadi tidak bebas," Shadra mengatakan bahwa lawan "kebebasan" bukanlah "keniscayaan," sebagaimana hal itu umumnya diyakini, tetapi "keterpaksaan," yakni hilangnya kebebasan.[14] Tuhan bertindak berdasarkan keniscayaan dalam arti bahwa Ia mengikuti tindakan tertentu yang menutup alternatif-alternatif lain yang kurang diinginkan, berkat Pemeliharaan-Nya *('inayah),* tetapi Ia tidak bekerja karena keterpaksaan dan, dengan demikian, bebas dan kebalikannya secara hipotetis benar mengenai-Nya: "Jika Ia berkehendak demikian, Ia

akan bertindak tidak bisa tidak" – yang merupakan lambang kebebasan.[15] Shadra juga mengeritik gurunya, Mir Baqir Damad, karena menerima definisi para teolog mengenai kehendak bebas dalam istilah-istilah "kemungkinan melakukan tindakan atau tidak" dan karena berusaha mempertahankan diri dari pengenalan gagasan kemungkinan dalam Tuhan dengan mengatakan bahwa apa yang mungkin bukanlah subyek, yakni kehendak Tuhan, tetapi obyek, yakni tindakan dan, dengan demikian, sementara dunia hanya mungkin (yakni, tidak pasti) ketika dianggap dalam dirinya, ia pasti ketika dihubungkan dengan kehendak Tuhan. Shadra menolak jawaban ini atas dasar bahwa jika suatu akibat mungkin-dalam-dirinya (dan pasti-karena-sebabnya), ia tidak harus menyandarkan sebab pada sebab *yang dikehendaki* (karena dibedakan dari sebab *alami);* sebaliknya semua sebab menjadi dikehendaki. Jalan terbaik, tegas Shadra, bagi mereka yang lebih menyukai definisi kekuasaan dan kehendak ini adalah mengatakan bahwa kekuasaan dikaitkan dengan kehendak sebagaimana ketidaksempurnaan dihubungkan dengan kesempurnaan, tetapi ini juga sesungguhnya tidak memuaskan, karena ia menimbul kan setidak-tidaknya ketidaksempurnaan konseptual dalam Tuhan.[16]

Alasan Shadra kedua untuk menolak pandangan para teolog mengenai kehendak sebagai "melekatkan diri ke salah satu dari dua sisi tindakan yang mungkin (yakni, melakukan atau tidak atau melakukan sesuatu lebih dari yang lain) dengan sendirinya, tanpa adanya alasan yang akan memberikan keseimbangan pada satu sisi" adalah yang demikian itu akan menghilangkan semua gagasan tentang keharusan dan kepastian rasional: "Seseorang bahkan tidak dapat menarik suatu kesimpulan yang pasti dari premis-premis tersebut."[17] Lebih jauh, jika kehendak secara inheren disifati oleh "kemungkinan", maka seseorang harus mencari bagi tindakan lain kehendak untuk memberi keseimbangan dan seterusnya *ad infinitum.* Karena menjadi suatu kepastian bahwa ketika kehendak menerjemahkan diri ke dalam tindakan aktual tertentu, kemungkinan-kemungkinan lain harus tertutup pada titik ini dan harus menjadi pasti; ia kemudian bertindak seperti sebab alami lain yang dengan pasti menghasilkan akibat-akibatnya.[18] Karena itu, harus ditegaskan kembali bahwa perbedaan yang inheren antara sebab yang dikehendaki dan sebab alami tidak terletak pada kenyataan bahwa yang satu "terbuka" dan

lainnya "tertutup," yakni pasti atau niscaya, tetapi pada kenyataan bahwa yang satu dikehendaki dan lainnya tidak.[19] Yakni, yang satu sebagai jenis dorongan-kognitif, sedang lainnya sebagai jenis sebab-akibat alami; atau dengan kata lain, tindakan seorang pelaku yang bertindak melalui keharusan rasional atau keniscayaan rasional tidak dapat digambarkan dengan penggunaan bahasa sebagai "terpaksa" atau "tidak sukarela."[20] Sesungguhnya, bentuk tertinggi dan paling sempurna tindakan yang diinginkan adalah jenis tindakan ini, karena keharusan kehendak tersebut, jauh dari mengurangi karakternya yang dikehendaki, malah justru memperkuatnya.[21]

Dalam kasus manusia, dorongan merupakan proses yang kompleks. Seorang mengetahui sesuatu dan bisa jadi mempunyai nafsu atau keinginan *(syawq)* terhadapnya atau sikap benci *(karaha)* terhadapnya. Keinginan ini bisa jadi intensif dan berhasil dalam pencarian tindakan. Atau, seorang yang disodori dengan sejumlah alternatif dan ia akan membuat suatu *keputusan ('azm)* sesuai dengan jalannya; pada kondisi yang memenuhi, bisa jadi melahirkan tindakan. Sekarang, bagian proses yang manakah yang disifati sebagai tindakan kehendak secara unik? (Perlu dicatat juga bahwa dalam kasus Tuhan, proses semacam itu tidak ada, karena dalam kasus-Nya ada dorongan-kognisi tunggal). Menghadapi kesulitan-kesulitan ini, kaum Mu'tazilah [yakni, yang belakangan] mendefinisikan kehendak sebagai keyakinan dalam manfaat *(i'tiqad al-naf')*, yang memberikan keseimbangan pada sisi tindakan positif. Namun, kesulitannya adalah kita sering meyakini kebaikan atau manfaat sesuatu, namun bertindak sebaliknya. Sejumlah tokoh Mu'tazilah mengatakan bahwa kehendak *(will)* adalah titik puncak keinginan *(desire)* dan ketika titik puncak tersebut dicapai, ia disebut kehendak dan berhasil dalam tindakan. Tetapi masalahnya adalah kita sering mempunyai keinginan keras terhadap sesuatu tetapi kita tidak menghendakinya – misalnya, hal-hal yang dilarang oleh hukum. Juga, kita kadang-kadang melakukan sesuatu tanpa kehendak yang diungkapkan (tetapi bukan tidak sukarela), sebagaimana dalam kasus kebiasaan mencelah jari seseorang atau menarik janggut seseorang; atau, kita menghendaki sesuatu yang bertentangan dengan keinginan kita, sebagaimana ketika kita mengambil obat yang pahit.[22]

Jawaban terakhir Shadra kepada kaum teolog, terhadap kesulitan-kesulitan dalam pandangan Mu'tazilah terdahulu, begitu juga terhadap para filosof (yang menolak bahwa manusia *benar-benar* bebas) adalah bahwa mereka ini berbicara tentang kehendak dalam istilah konsep-konsep yang benar-benar terselubung: mereka berbicara tentang kehendak-secara-umum yang dapat ditemukan di manapun, bagaimanapun sedikitnya wujud-secara-umum. Shadra bersiteguh bahwa kehendak dan pengetahuan semuanya didasarkan dan merupakan bagian-bagian *(rafiq)* dari wujud, yang ke dalamnya akhirnya mereka direduksi.[23] Karena itu, kehendak berdasarkan ambiguitas sistematis *(musyakkak)* adalah wujud itu sendiri.[24] Kehendak pada Tuhan merupakan sesuatu yang benar-benar berbeda dari kehendak pada manusia, dan kehendak pada manusia benar-benar berbeda dari kehendak pada binatang. Ini karena wujud sendiri yang membedakan secara fundamental pada tingkatan wujud yang berbeda. Kehendak dalam pengertian tertentu hadir, sebagaimana pengetahuan hadir, bahkan pada benda-benda mati – dalam bentuk "kecenderungan" fisik *(mayl)* – meskipun ia tidak dapat disebut dengan nama tersebut dalam penggunaan bahasa (karena kehendak selalu dikatakan hanya dimiliki oleh wujud yang sadar). Dengan demikian, pada benda-benda mati ia muncul sebagai kecenderungan fisik, pada binatang sebagai nafsu murni dan pada manusia sebagai nafsu rasional dan pada Tuhan sebagai pemeliharaan rasional murni:

"Karena itu, jelaslah bahwa apa yang disebut kehendak, atau cinta, atau nafsu, atau kecenderungan dan sebagainya, sangat berkaitan dengan [hakekat] wujud pada segala sesuatu, tetapi dalam hal-hal tertentu ia tidak dapat disebut dengan istilah-istilah ini dalam penggunaan konvensional murni atau kebahasaan.... Ia seperti bentuk material yang, menurut kita, merupakan *salah satu tingkat* wujud, tetapi istilah pengetahuan tidak dapat diterapkan padanya tetapi hanya pada bentuk tersebut yang bebas dari materi dan campuran non-wujud [material]."[25]

Karena kehendak merupakan suatu sifat wujud yang pasti seperti pengetahuan, hubungannya dengan obyek-obyeknya benar-benar khas dan unik. Suatu hubungan kehendak dengan obyeknya dan suatu hubungan kognisi dengan obyeknya sama dengan hubungan wujud dengan suatu *mawjud.* Karena itu, seseorang dapat sedikit berbicara

mengenai kelekatan kehendak dengan obyeknya dan kebalikannya (sebagaimana kaum teolog mengatakan), sebagaimana ia dapat berbicara tentang wujud yang sama-sama dapat dilekatkan pada A atau bukan A.[26] Maka tidak ada sesuatu sebagai kehendak-secara-umum, atau pengetahuan-secara-umum, atau wujud-secara-umum: semuanya benar-benar partikular dan khas.[27] Persoalannya adalah apakah pernyataan ini tidak bertentangan dengan pandangan kita yang telah ditegaskan bahwa kehendak Tuhan yang utuh secara kreatif dihubungkan dengan hal-hal yang mungkin seperti, keesaan dan pengetahuan-Nya yang tunggal dihubungkan dengan seluruh keragaman wujud. Jawabannya adalah ketika kita berbicara tentang "satu kehendak atau pengetahuan yang tunggal dan satu," kita tidak memaksudkannya kesatuan numerik, tetapi kesatuan yang benar-benar kreatif yang memahami segala sesuatu.[28] Karena itu, kita harus menegaskan secara kategoris bahwa terdapat suatu kesatuan absolut subyek dan obyek dalam pengetahuan dan kesatuan semua kehendak yang sempurna dengan obyek-obyek yang dikehendaki, bahkan *mawjud* dan wujud secara unik identik. Dengan demikian, merupakan suatu hal yang tidak dapat dipahami bahwa seseorang akan dapat dilekatkan pada obyek lebih dari satu.[29]

Dalam kasus manusia dan binatang, terdapat suatu arus kesadaran yang terus-menerus, di mana semua fenomena mental seperti kognisi, kehendak, kenikmatan dan kesengsaraan *secara langsung dialami*. Lebih jauh, dalam arus pengalaman yang terus-menerus ini (karena *sebagai pengalaman* secara esensial sangat pribadi dan tidak dapat dikomunikasikan), biasanya semua fenomena mental hadir bersama-sama. Tidak ada semacam kognisi murni atau kehendak murni atau bahkan nafsu atau keengganan murni, meskipun dalam pengalaman tertentu salah satu unsur atau lebih bisa jadi lebih menonjol. Yang demikian itu karena kualitas fenomena mental yang dialami secara langsung *(hudhur bi al-huwiyyat al-wijdaniyyat li al-kayfiyyat al-nafsaniyyah)* dan kehadiran mereka yang bersamaan ini membuat kita tidak dapat menyaring esensi atau definisi umum mereka (itupun jika mereka mempunyai definisi) dari pengalaman-pengalaman partikular, meskipun seseorang dapat menunjuk pada wilayah umum tertentu kehidupan mental yang sadar dengan membangun gagasan tentang kehendak-secara-umum atau pengetahuan-secara-umum.[30] Di sini

harus ditunjukkan bahwa Shadra akan memberikan kepada kita dalam Bab II Bagian III karya ini, definisi pengetahuan, yakni sebagai bentuk murni, yang memikirkan-diri dan diri-yang dipikirkan, meskipun ia akan menegaskan kembali kesatuan pemikiran dan wujud. Tetapi ia juga berpendapat bahwa ada bentuk-bentuk pengetahuan yang tak disadari yang hadir dalam bentuk-bentuk wujud yang lebih rendah dan ada bentuk pengetahuan yang supra-sadar yang menjadi milik Tuhan. Esensi yang ia katakan di sini adalah, karenanya, seperti wujud, kehendak dan pengetahuan tidak memiliki makna yang sama di manapun karena keduanya secara sistematis ambigu. Kesulitan-kesulitan dan dilema-dilema yang muncul bagi para pemikir tersebut – filosof, para teolog Mu'tazilah dan Asy'ariyyah – ketika mereka secara tidak sah mencoba memperluas makna, misalnya, kehendak, dengan mencapai pada satu tingkat wujud, ke lainnya. Dalam beberapa hal mereka benar, tetapi dalam hal-hal lain mereka salah di samping karena beberapa alasan yang berbeda.

3. Hubungan Kehendak Tuhan dengan Manusia

Ide yang paling penting dalam pembahasan ini adalah hubungan Kehendak Tuhan dengan kehendak manusia. Mu'tazilah, meskipun mereka menolak semua sifat substantif Tuhan demi monoteisme murni, namun mereka menegaskan Tuhan bertindak demi keuntungan dan "demi kebaikan tertinggi" *(al-ashlah)* ciptaan-Nya dan, lebih jauh, Tuhan membiarkan manusia berkehendak bebas sepenuhnya, sehingga ia benar-benar bertanggung jawab atas tindakannya sendiri dan Tuhan bebas dari tuduhan membatasi tindakan manusia, kemudian memberi pahala atau menghukumnya. Pandangan demikian itu tidak dapat dipertahankan karena dua alasan. Pertama, karena pandangan ini menggambarkan Tuhan menghendaki dan bertindak untuk tujuan ekstrinsik bagi wujud-Nya yang absolut dan, kedua, karena hal ini mempostulatkan dua pelaku asli dan absolut – Tuhan dalam alam fisik dan manusia dalam bidang tindakan-tindakannya. Mu'tazilah, dengan demikian, layak dituduh sebagai dualis atau bahkan politeis [*musyrik*].[31] Para teolog Asy'ariyyah, dengan

memberikan reaksi terhadap hal ini, menuju ke ekstrem lain dan berpendapat bahwa Tuhan, sebagai Maha Kuasa, *secara langsung* menciptakan segala sesuatu – termasuk manusia, kehendak dan tindakannya; mereka menolak semua daya bagi manusia, dengan mengatakan bahwa manusia dapat dikatakan "bertindak" hanya secara metaforis, bukan dalam pengertian sebenarnya, dan mereka sama-sama menolak gagasan sebab sama sekali, karena sebab efektif segala sesuatu sebenarnya adalah Kehendak Tuhan. Karena Tuhan berkehendak dan menciptakan segala sesuatu, Ia sama-sama "merasa senang" dengan segala sesuatu itu, apakah baik ataukah buruk, karena baik dan buruk adalah kategori-kategori manusia yang tidak dapat diproyeksikan bagi Tuhan. Kenyataannya, dalam kondisi alam yang murni, tidak sesuatu yang secara intrinsik baik atau buruk; ia menjadi demikian hanya berdasarkan pernyataan Tuhan melalui wahyu yang diberikan kepada para nabi.[32)]

Kelompok ketiga, yakni para filosof (seperti Ibn Sina) dan "pemikir Syi'ah kita terkemuka" (seperti al-Thusi) berpendapat bahwa wujud muncul dari Tuhan *berdasarkan urutan* dan tidak secara sembrono; karena itu, meskipun wujud berasal dari Tuhan, ia datang melalui *rangkaian sebab* yang mengantarai dan, dengan demikian, kemujaraban harus ditentukan bagi sebab. Adalah mustahil mengatakan bahwa Tuhan dapat , misalnya, menciptakan pohon tanpa benih. Yang demikian itu bukan karena tidak adanya kemujaraban yang memadai pada bagian Tuhan, tetapi karena kemujaraban itu inheren dalam hakekat alam fisik, di mana sesuatu harus masuk ke dalam wujud berdasarkan syarat-syarat, anteseden dan sebab-sebab tertentu. Karena kenyataan inilah, yakni bahwa sesuatu yang ada di dunia ini ada sedikit demi sedikit dan berurutan, perbuatan buruk masuk ke dalamnya, sedang kehendak dan pengetahuan Tuhan secara absolut bebas dari hal ini, karena ia menyeluruh dan absolut, tidak sedikit demi sedikit dan berurutan. Sebaliknya, tindakan buruk merupakan hakekat aksidental, sekunder dan negatif. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa "Tuhan berkeinginan, tetapi tidak senang dengan tindakan buruk," karena tindakan buruk, *pada tingkat wujud ini*, merupakan keharusan penciptaan Tuhan yang maksimal atas kebaikan.[33)] Madzhab pemikiran ini berusaha mengetengahi antara kehendak bebas mutlak yang diberikan kepada manusia oleh

Mu'tazilah dan ketiadaan kebebasan yang sempurna bagi manusia khas Asy'ariyyah dan, dengan demikian, lebih baik ketimbang kedua pandangan sebelumnya,[34] meskipun kadang-kadang para tokoh madzhab filosof – seperti Ibn Sina – juga mengatakan bahwa manusia secara aktual ditentukan dan hanya secara formal ia bebas.[35]

Namun, adalah kelompok keempat dari golongan para filosof "yang mendapat ilham" dan Sufi tertentu yang berpendapat bahwa ada suatu keragaman sesuatu *yang sebenarnya* yang tetap mengandung dan menunjuk pada kesatuan, dan kesatuan *sebenarnya* yang dalam ketunggalannya mengandung semua keragaman *(wahda fi al-katsra* dan *katsra fi al-wahda,* demikian Shadra biasanya menyebut); ini tidak lain adalah prinsip Shadra tentang *tasykik* atau ambiguitas wujud yang sistematik, yang mempertahankan bahwa wujud *karena kenyataannya* sebagai prinsip kesatuan adalah juga sebagai prinsip keragaman – bahkan, keduanya tidak harus disamakan satu dengan lainnya, juga tidak harus dibingungkan satu dengan lainnya, juga tidak harus yang satu menggantikan yang lain, atau yang satu dinegasikan demi lainnya. Keragaman dalam kesatuan tidak berarti bahwa Tuhan sebagai susunan numerik dari sejumlah bagian, demikian juga, kesatuan-dalam-keragaman tidak berarti bahwa Tuhan adalah segala sesuatu: yang demikian itu berarti bahwa Tuhan *hadir* dalam atau "dengan" segala sesuatu tetapi tidak dalam bentuk campuran dua unsur yang saling menyatu, dan Ia melampaui segala sesuatu tidak dalam suatu cara sehingga Ia "berpindah" darinya.[36]

Ini berarti bahwa ketika A bertindak, ia menghasilkan tindakannya dalam arti yang sebenarnya, bukan metafisis; namun tindakan yang sama juga karena kehadiran dan kekuasaan Tuhan. Tetapi kita tidak harus mengatakan bahwa tindakan ini berada dalam bagian ciptaan A dan dalam bagian ciptaan Tuhan, karena tindakan yang sama dengan tepat dan dalam *kesamaannya* dapat dinisbatkan kepada keduanya – kepada A sebagai tindakannya dan kepada Tuhan sebagai ciptaan-Nya. Hal ini juga menunjukkan kesalahan pandangan para filosof, yang menegaskan bahwa kebebasan dan kehendak manusia hanyalah formal dan penampakan, sedang ketentuan sebenarnya adalah kehendak Tuhan yang abadi, atau tindakan manusia *sebagian* bebas dan *sebagian* lainnya ditentukan, sebagaimana al-Thusi meyakini. Manusia secara literal dan dengan tepat dikatakan bebas

dalam tindakannya, karena demikian itulah makna kebebasan; dan kehendak *dalam kasus manusia,* yakni ketika manusia dikatakan bebas, ini tidak berarti atau mengimplikasikan bahwa manusia tidak mempunyai batasan lain kecuali kehendaknya dan kehendak tersebut lahir *dari tiada (ex nihilo)* dan tanpa konteks. Menuntut kebebasan sejenis itu bagi manusia hanyalah mustahil:

> Ucapan yang dinisbatkan kepada seorang monoteis terkemuka, 'Ali, "Tidak ada keterpaksaan mutlak [atas tindakan manusia] juga tidak ada kebebasan mutlak," tidak berarti bahwa tindakan tertentu manusia merupakan jenis tindakan yang tersusun dari keterpaksaan dan kebebasan; juga bukan berarti bahwa ia menetralisir keduanya [dengan menjadi tersusun dari keduanya]; juga bukan berarti bahwa dari satu sudut pandang [*min jiha*] tindakan tersebut keterpaksaan, sedang dari sudut pandang lain ia bebas; ia juga bukan berarti bahwa manusia benar-benar ditentukan dan bebas hanya dalam bentuk – sebagaimana kepala para filosof [Ibn Sina dan al-Farabi] mengungkapkannya; akhirnya, ia juga bukan berarti bahwa manusia mempunyai kebebasan parsial dan tidak sempurna dan juga mempunyai keterpaksaan parsial dan kurang sempurna. Makna ucapan tersebut adalah bahwa dalam [tindakan sukarela] manusia... kebebasan dan keterpaksaan *adalah sama.* Adagium, "Dalam segala sesuatu emas berarti yang terbaik," benar-benar direalisasikan dalam pandangan ini; [kita harus menjadikan maknanya jelas hanya dalam konteks ini]. Karena, makna antara yang ekstrem adalah sesuatu yang dihasilkan oleh sesuatu yang tersusun dari dua ekstremitas dalam cara sedemikian rupa, sehingga kedua sisi tersebut menghilangkan ekstremitas masing-masing; misalnya, air bisa jadi mencapai suatu keseimbangan antara panas dan dingin agar ia tidak lagi panas atau dingin secara aktual, dan bahkan ia tidak dapat melampaui kedua kategori tersebut. Dalam makna yang demikian itu, dikatakan makna "membatalkan" dua sisi. Tetapi ada pengertian lain tentang "makna" [yang lebih tepat dalam kasus kita], yang berarti bahwa dalam tingkat atau modus wujud yang lebih tunggal dan lebih tinggi, kedua sisi tersebut hadir [dan tidak salah satu dari keduanya dipindah], tetapi keduanya menjadi identik satu dengan lainnya dalam cara sedemikian

rupa sehingga keduanya tidak bertentangan satu sama lain [juga tidak berarti keduanya membatalkan satu dari lainnya]. "Makna" dalam pengertian ini lebih baik ketimbang "makna" dalam pengertian sebelumnya.[37)]

Demikian juga jawaban Shadra terhadap kaum teolog dan filosof yang meyakini keterbatasan psikologis. Menurut pandangan ini, ketika motivasi tertentu memegang kekuasaan atas pikiran manusia, kehendak dan tindakan manusia menjadi secara absolut dibatasi, dan manusia "tidak lagi mempunyai kebebasan." Pandangan ini diungkapkan (meskipun hal itu jelek sesuai dengan pandangan Asy'ariyyah, karena hal itu akan tetap terbuka dan tidak pernah mencapai titik tersingkapnya alternatif-alternatif, seperti sebab) oleh sejumlah teolog dan filosof seperti al-Razi, Ibn Sina dan madzhabnya. Maka jawabannya adalah bahwa motivasi yang membatasi tersebut merupakan bagian dari apa yang kita sebut kehendak manusia; motivasi-motivasi semacam itu *merupakan* kehendak manusia dan menuntut tindakan manusia bebas dari motivasi agar "benar-benar menjadi bebas" hanya menuntut sesuatu yang mustahil. Harus dicatat, meskipun di sini bukan tempatnya untuk masuk lebih rinci, bahwa sikap yang demikian itu umum bagi, dan diungkapkan dalam berbagai cara oleh, sejumlah pemikir Muslim – para teolog seperti Ibn Taimiyah, para filosof seperti Shadra, para Sufi seperti Sirhindi dan para pemikir lain seperti Syah Waliy Allah dari Delhi – pada periode-periode pasca-Mu'tazilah, Asy'ariyyah dan filsafat Islam. Ini berarti mereka semua berusaha menyatukan gagasan yang sebenarnya dan kehendak manusia yang dicampur nafsu dengan gagasan kehendak Tuhan Yang Maha Kuasa dan menembus semua. Pendekatan mereka berbeda, sesuai dengan sistem pemikiran mereka, namun hasilnya pada dasarnya sama. Sejauh Shadra diperhatikan, terlihat bahwa ia mendasarkan solusinya terhadap masalah abadi teologi Islam pada prinsipnya yang khas mengenai ketunggalan dan ambiguitas sistematis wujud dan memperluasnya hingga pengetahuan dan akan, yang baginya merupakan sifat pokok semua wujud dan yang menyerupainya, ditundukkan kepada *tasykik:* "Tidak seperti mereka yang menekankan pada campuran nafsu imanensi murni (atau anthropomorpisme, yakni kehendak Tuhan) atau kekuatan transendensi absolut atau sida-sida yang secara mekanis menyatakan keduanya, seperti obyek yang

dihadapi Janus, tetapi yakinlah seperti para penghuni bagian-bagian Alam Tuhan, yang lembut [yakni, mereka yang meyakini bahwa wujud dengan hakekatnya adalah satu dan berbeda, dan keduanya dalam pengertian yang sebenarnya]."[38]

Shadra juga memperhatikan masalah-masalah tertentu yang segar yang muncul di luar uraian ini, yakni masalah masuknya tindakan buruk dalam skema ketuhanan (yang telah kita sebutkan di atas), masalah bagaimana kehendak manusia dapat menjadi bebas berhadapan dengan kemahakuasaan Kehendak Tuhan dan ajaran khas Syi'ah tentang *bada'* atau Tuhan mengubah pikiran-Nya pada hal-hal tertentu. Pertanyaan pertama adalah: Jika Tuhan mempunyai Ketentuan abadi *(Qadha')* sejak azali, bagaimanakah tindakan buruk dapat menjadi ada dan bagaimana kita dapat mengatakan bahwa Ketentuan Tuhan adalah baik"? Teolog Asy'ariyyah, al-Ghazali dan al-Razi menjawab bahwa seseorang harus membuat pembedaan antara memutuskan dan obyek keputusan. Jika yang pertama selalu baik karena terjadi pada tingkat pemeliharaan Tuhan, yang bebas dari tindakan buruk, tidak demikian halnya dengan yang kedua, ia bisa jadi baik atau tidak baik. Dengan demikian, pengetahuan Tuhan yang azali tentang kekufuran manusia tidak dapat menjadi buruk, meskipun kekufuran itu sendiri buruk.[39] Pandangan ini diserang oleh al-Thusi, dan Mir Damad yang mengikutinya, atas dasar bahwa pembedaan antara keputusan dan obyeknya tidak benar: karena yang demikian itu hanya tepat ketika kita berbicara tentang keputusan hakim atas sesuatu, karena istilah keputusan sama-sama dapat diterapkan pada tindakan hakim juga pada obyek tindakan tersebut.[40] Shadra mendukung kedua tokoh Asy'ariyyah tersebut pada titik ini dengan mengatakan bahwa jika "memutuskan" sebagai konsep hubungan tidak dapat mentolerir pembedaan ini, "keputusan" dalam pengertian pengetahuan Tuhan yang azali dapat melakukan pembedaan ini. Pendiriannya adalah, seperti telah kita lihat sebelumnya, bahwa pada tingkat ketunggalan mutlak pengetahuan Tuhan, tidak ada tempat bagi tindakan buruk; tindakan buruk, sebagai faktor sekunder, aksidental atau negatif, masuk dan mempengaruhi tingkat keragaman.[41]

Kesulitan tersebut kemudian diangkat pada tingkat pengetahuan Tuhan yang azali: Jika Tuhan telah mengetahui secara abadi bahwa, misalnya, A akan melakukan tindakan buruk, maka sulit me-

nyelamatkan Tuhan dari kaitan dengan perbuatan buruk atau manusia dari keterbatasan. Al-Thusi menjawab, sesuai dengan pandangannya tentang pengetahuan Tuhan dalam bab sebelumnya, bahwa sesuatu tidak mengikuti pengetahuan Tuhan, tetapi pengetahuan Tuhan mengikuti sesuatu. Shadra, juga sesuai dengan penolakannya terhadap pandangan al-Thusi dalam bab sebelumnya, berpendapat bahwa Tuhan memiliki pengetahuan yang azali tentang tindakan buruk A, tetapi Ia juga memiliki pengetahuan yang azali bahwa tindakan A berawal dari kehendak bebas A, karena A, *pada tingkat ini*, sebagai agen bebas dan, dengan demikian, bertanggungjawab atas tindakannya. Meskipun demikian, tindakan buruknya merupakan keharusan jika realitas sebagai keseluruhan diperhatikan.[42] Shadra kemudian memberikan kutipan panjang dari *Kitab al-Mabahits al-Masyriqiyyah* al-Razi untuk mendukungnya, memuji al-Razi karena sesekali menyimpang dari pendirian Asy'ariyyah umumnya yang menegasikan hubungan yang pasti antara sebab dan akibat,[43] dan mengakhiri dengan menegaskan bahwa ada perbedaan sebenarnya antara ungkapan tidak ada sesuatu kecuali perbuatan Tuhan dan ungkapan hanya perbuatan Tuhanlah yang secara langsung menciptakan segala sesuatu – pernyataan pertama benar, sedang yang kedua salah karena ia menolak sebab-sebab perantara.[44]

Persoalan penting kedua yang diangkat berkaitan erat dengan sebelumnya, tetapi obyeknya lebih banyak pada keterbatasan kehendak manusia ketimbang wujud perbuatan buruk. Jika kehendak manusia, demikian ia dipertanyakan, merupakan konsekuensi yang pasti dari anteseden-anteseden yang berakhir pada kehendak abadi Tuhan, bagaimana seseorang dapat mengatakan bahwa kehendak manusia bebas sesuai dengan kenyataan bahwa *kehendaknya bukan merupakan hasil dari kehendaknya sendiri*, tetapi hasil dari faktor-faktor di luar kontrolnya? Jawaban yang diberikan Shadra kelihatannya benar: suatu agen yang bebas adalah orang yang tindakannya merupakan hasil dari kehendak bebasnya sendiri, bukan orang yang kehendaknya merupakan hasil dari kehendak bebasnya sendiri, karena yang demikian itu akan melibatkan penurunan yang hebat.[45] Namun, setelah memberikan jawaban yang benar ini, Shadra kelihatannya salah jalan dengan memberikan jawaban lain yang maksudnya kira-kira demikian, "menghendaki suatu kehendak," adalah sama dengan

"mengetahui bahwa seseorang mengetahui," karena dalam kasus yang terakhir ini seseorang dapat terus *ad infinitum* sampai pada urutan tindakan yang lebih tinggi mengenai pengetahuan diri (seseorang mengetahui bahwa seseorang mengetahui dan seseorang mengetahui bahwa seseorang mengetahui bahwa seseorang mengetahui dan seterusnya).[46] Pertama, jika "kehendak seseorang yang menghendaki" sama dengan "mengetahui bahwa seseorang mengetahui," kenapa yang demikian itu harus melibatkan penurunan *yang hebat,* karena dalam kasus pengetahuan-diri, tidak ada penurunan *yang hebat;* ia dapat berhenti pada titik yang diinginkan seseorang untuk memutuskan rangkaian pengetahuan-diri ini, sebagaimana Shadra sendiri telah berulang-ulang mengatakannya. Tetapi kehendak untuk kehendak adalah cerita yang lain sama sekali, karena, jika yang demikian itu ada, ia tidak hanya melibatkan penurunan subyektif, tetapi penurun *sebab.* Bagaimanapun, kritik Shadra terhadap pandangan yang diungkapkan oleh gurunya, Mir Damad, pada titik ini benar. Damad mengatakan bahwa ketika suatu nafsu mencapai pada titik di mana menjadi kehendak dan berakibat pada tindakan, kita dapat menganalisis kehendak ini ke dalam sejumlah bagian yang mendahului dan mengakhiri yang terus-menerus, seperti masing-masing dari mereka akan menjadi suatu kehendak dan bahkan semua bagian ini akan dipahami oleh tindakan kehendak yang utuh dan sama yang langsung berakibat pada tindakan.[47] Shadra menolak hal ini dengan mengatakan bahwa analisis mental ke dalam bagian-bagian semacam itu hanya mungkin dalam kasus yang menghasilkan dasar-dasar bagi analisis semacam itu meskipun *secara eksistensial* bagian-bagian itu dapat dibedakan: "warna hitam," misalnya, dapat dianalisis secara konseptual ke dalam genus "warna" dan diferensia "hitam," padahal yang ada hanyalah "warna hitam," bukan "hitam" dan warna." Tetapi persyaratan ini tidak ditemukan dalam analisis kita mengenai kehendak ke dalam bagian-bagian yang telah disinggung.[48] Namun, merupakan suatu hal yang aneh bahwa pertimbangan yang sama tidak menjaga Shadra dari mengambil analogi yang salah antara "mengetahui pengetahuan" dan "kehendak untuk berkehendak." Karena, ketika seseorang mengetahui bahwa seseorang mengetahui, suatu urutan tindakan mengetahui yang lebih tinggi masuk ke dalam wujud *dalam pikiran* yang mengizinkan kita membicarakan urutan tindakan

mengetahui yang lebih tinggi semacam itu, sedang "kehendak untuk berkehendak" merupakan ungkapan yang tidak bermakna, karena dalam realitasnya tidak ada sesuatu yang berhubungan baik di dunia eksternal maupun dalam pikiran karena, seperti dikatakan, yang demikian itu menjadi tidak mungkin oleh penurunan hebat sebagaimana Shadra sendiri mengakui. Tak seorangpun dapat mengatakan dengan penuh arti, misalnya, "Saya hendak ingin menulis, atau Saya hendak ingin ingin menulis," dan sebagainya.

4. Ajaran Bada' (Perubahan Pikiran dalam Tuhan), Naskh (Pembatalan Hukum) dan Taraddud (Keputusan karena Enggan)

Yang akan kita bahas dalam bagian berikutnya dalam bab ini, adalah bagaimana Shadra membahas masalah juridis-teologis ini baik dalam hubungannya dengan kehendak Tuhan maupun dengan kalam Tuhan atau Wahyu Nabi. Tetapi, karena masalah ini lebih banyak berhubungan dengan kehendak-Nya ketimbang kalam-Nya, kita akan membahasnya di sini, sebagaimana pembahasan Shadra sendiri mengenainya kelihatan lebih rinci dalam hubungannya dengan kehendak Tuhan daripada kalam-Nya. *Bada'* merupakan ajaran teologi Syi'ah, dan istilah tersebut secara literal berarti "perubahan pikiran – apakah secara sewenang-wenang ataukah berdasarkan alasan yang lebih baik atau kebenaran baru," dan sejumlah teolog Syi'ah yang primitif dan "ekstremis" diriwayatkan telah berpegang pada pandangan literal ini. Jika kaum Sunni menolak ajaran ini, di kalangan Syi'ah istilah tersebut mempunyai sejumlah definisi dan tentu para teolog-filosof pun mempunyai interpretasi-interpretasi yang berbeda dan canggih mengenainya. Tampak bagi penulis ini bahwa, misalnya, pandangan al-Thusi mengenai pengetahuan Tuhan, yang menjadikan pengetahuan bergantung pada obyek pengetahuan tersebut dan penolakannya terhadap pandangan Ibn Sina yang sebaliknya (seperti telah kita lihat dalam bab sebelumnya), setidaknya, sebagian dikaitkan dengan ajaran *Bada'* meskipun ia bisa jadi dipengaruhi oleh al-Suhrawardi dalam teorinya tentang pengetahuan Tuhan, sebagaimana disinggung Shadra.

Ada juga ajaran lain yang disebut *naskh* atau pembatalan hukum yang lama oleh Tuhan dan penggantiannya dengan hukum baru yang lebih bersifat juris ketimbang teologis, dan mungkin berasal dari lingkungan Sunni awal meskipun para ahli hukum Syi'ah pun menggunakannya. Sikap Shadra, juga gurunya, Mir Damad, terhadap *Bada'* dan *naskh* lebih kurang sama.

Tetapi konsep "pembatalan" tidak dapat menyelesaikan seluruh masalah, bahkan hal itu sulit dalam dirinya sendiri. Terdapat sejumlah ayat al-Qur'an[49] yang berbicara tentang Tuhan seperti mempunyai sejenis "keputusan yang ditangguhkan" atau "sikap tunggu-dan-lihat" sampai manusia mengambil inisiatif tertentu dalam arah tertentu. Dalam konteks al-Qur'an sendiri, yang mempunyai sikap psikologis praktis dan sebagai keinginan untuk memaksimalkan tindakan dan inisiatif moral manusia, ayat-ayat semacam itu sangat tepat secara alami. Mereka secara esensial juga sesuai dengan ajaran Mu'tazilah tentang kehendak bebas dan tindakan manusia. Jawaban Asy'ariyyah sederhana: Tuhan, wujud absolut, dapat bertindak apa saja yang Ia kehendaki dan dalam keabsolutan-Nya Ia bisa jadi bahkan membatasi, dengan membebankan-diri, keabsolutan-Nya dan menjadikannya bergantung pada faktor-faktor ekstrinsik tertentu. Jawaban ini bisa jadi tidak sepenuhnya di luar alur ajaran Asy'ariyyah umumnya tentang Absolutisme Tuhan kecuali bahwa, sesuai dengan kehendak Tuhan yang absolut, yang demikian itu sulit melihat apa sebenarnya "faktor-faktor luar" ini (misalnya, kehendak dan tindakan manusia). Tapi dalam konteks sistem para filosof Muslim, dengan penekanan pada Kehendak Tuhan yang rasional, pasti dan abadi, ayat-ayat al-Qur'an semacam itu sulit dijelaskan. Menurut Ibn Sina, urusan-urusan dunia material yang berubah berada di bawah aturan langsung jiwa langit, bukan Tuhan, karena jiwa tersebut berada dalam hubungan, di satu sisi, dengan Tuhan atau Akal Aktif (yang darinya jiwa memperoleh prinsip-prinsip universal), dan di sisi lain, dengan peristiwa-peristiwa bumi dan dengan demikian, ditimpa oleh rangkaian imajinasi.[50] Shadra sendiri berusaha mengambil dukungan dari bagian-bagian Ibn Sina itu, sebagaimana akan kita lihat segera.

Shadra pertama-tama menegaskan sekaligus menolak pandangan gurunya[51] bahwa "keragu-raguan" atau "keengganan" pada bagian Tuhan semacam itu berarti ada sejenis konflik antara sesuatu yang

kurang baik dan lebih baik. Shadra dengan tepat menunjukkan bahwa di sini tidak ada konflik karena suatu yang kurang baik tidak dapat tegak dalam cara suatu yang lebih baik yang umum dalam kebijakan Tuhan. Shadra kemudian mulai menjelaskan pandangannya sendiri, yang jelasnya dapat dibagi ke dalam dua bagian. Bagian pertama menegaskan bahwa Tuhan mempunyai kehendak dan pengetahuan abadi yang tidak dapat diubah yang diistilahkan dengan "keputusan absolut" *(qadha')*. Oleh al-Qur'an hal ini digambarkan dengan istilah seperti "Pena," "Lembaran Tersembunyi," "Induk Semua Buku," dan sebagainya. Tingkat pengetahuan dan kehendak ini – *qadha'* – tunggal, utuh dan tak berubah. Tetapi, seperti telah ditunjukkan secara rinci dalam pembahasan kita mengenai gerak (Bagian I, Bab V), segala sesuatu di luar wujud Tuhan dan sifat-sifat-Nya ditimpa oleh perubahan substantif yang konstan, baik dunia material maupun langit beserta jiwa-jiwanya. Jiwa-jiwa langit, dengan demikian, menggambarkan jenis lain "tulisan" atau "kitab" yang teks-teksnya terus-menerus berubah, berkat gerak substantif. Jenis tulisan ini disebut *qadar* (sesuatu yang telah 'diukur', dibatasi dan tidak absolut atau abadi) yang dibicarakan oleh al-Qur'an ketika menyebut kitab di mana "Tuhan menghapus sesuatu dan menggantikannya dengan yang lain."[52] Jika Alam *Qadha'* merupakan alam para Malaikat yang Lebih Tinggi atau Akal atau Sifat-sifat Tuhan, Alam *Qadar* identik dengan para Malaikat Yang Lebih Rendah atau jiwa-jiwa badan langit, yang bukan merupakan intelek-intelek murni tetapi juga dikenai rangkaian kesan. Dalam Alam *Qadha'*, karena ia tunggal, semua kontradiksi disatukan dan semua yang bertentangan dipecahkan, sebaliknya dunia perubahan adalah rumah kontradiksi dan pertentangan.[53]

Karena dasar perubahan yang sebenarnya terletak dalam kemungkinan atau potensialitas (dalam benih terdapat kemungkinan menjadi pohon) dan dasar ketetapan adalah keniscayaan absolut; dan karena alam dan jiwa material – apakah manusia ataukah langit – merupakan rumah kemungkinan dan potensialitas, pada titik tertentu dalam proses dunia, seseorang dapat memandang masa depan sebagai *sejumlah* kemungkinan, tidak hanya sebagai jalur tunggal kemungkinan, meskipun dengan maksud *keseluruhan* anteseden, masa depan dapat dikatakan terbatas. Namun, pembatasan ini adalah *pembatasan kemungkinan*, bukan pembatasan absolut yang lepas dari gagasan

kemungkinan sama sekali, sebagaimana kasusnya dengan Alam Ketuhanan tentang *Qadha'*. Ketidakterbatasan kehendak Tuhan, dengan demikian, merupakan cara tidak langsung mengekspresikan kenyataan bahwa Alam *Qadha'* adalah alam kemungkinan, bukan keniscayaan.[54] Terlepas dari kesulitan, dalam pandangan ini, bagaimana kemungkinan dalam sesuatu dapat diinterpretasikan sebagai "keragu-raguan Tuhan," ini bukan merupakan jawaban bagi persoalan sebenarnya: karena persoalan tersebut tentang "keengganan" atau sikap "lihat dan tunggu" Tuhan dalam kasus-kasus *tertentu*, lebih khusus lagi dalam kasus tindakan moral manusia, yang menurut penjelasan ini seluruh proses dunia akan ditutupi oleh "keragu-raguan" Tuhan dan "pembatalan" hukum-Nya, termasuk hukum alam.

Jika seseorang bertanya, mengapa hanya dunia perubahan?, dan mengapa Tuhan tidak menjadi puas dengan Alam Keniscayaan?, jawabannya adalah kebaikan yang demikian besar itu akan hilang tanpa dunia perubahan. Karena, perubahan substantif ini, selalu terjadi dari yang lebih rendah ke yang lebih tinggi, dari yang kurang sempurna ke yang sempurna, dan dari diri yang teralienasi ke diri yang utuh, menjamin keselamatan dunia, yang akhirnya menimbulkan, seperti akan kita lihat lebih jauh dalam bab eskatologi, Bab III karya ini, dalam suatu kondisi peristiwa di mana setiap wujud manusia secara intelektual, dalam kehidupan sesudah mati, akan menjadi spesies bagi dirinya dan akan melalui tangga di mana, dalam kehidupan ini, semua manusia adalah anggota spesies yang sama. Dengan kata lain, seperti Akal, manusia-manusia semacam itu akan memiliki Alam Ketuhanan. Yang demikian itu tidak mungkin terjadi tanpa gerak substantif dari esensi dunia ini yang lebih rendah ke yang lebih tinggi.[55]

Ini merupakan bagian pertama argumen Shadra tentang perubahan dan pembatalan. Penjelasan tersebut kelihatannya benar atau setidaknya cukup konsisten dengan teori umumnya tentang perubahan substantif yang mendasarinya. Ia juga koheren dengan keyakinannya bahwa perubahan ini tidak hanya mengatur dunia material, tetapi juga jiwa-jiwa langit: perubahan pertama-tama timbul dalam jiwa-jiwa langit kemudian menghasilkan perubahan dalam dunia materi sesuai dengan potensinya. (Bahwa peristiwa-peristiwa di dunia ini mengikuti peristiwa-peristiwa dalam badan-badan dan jiwa-jiwa langit merupa-

kan keyakinan yang juga dimiliki oleh para filosof Muslim abad pertengahan yang diwarisi dari Hellenisme, tetapi ditolak oleh ortodoksi Islam). Tetapi bagian kedua penjelasan ini, yang kelihatannya dirancang untuk menutupi kemukjizatan dan peristiwa-peristiwa "sewenang-wenang" dalam alam dan di mana *naskh* dan *bada'* yang kelihatannya mengandung makna supernatural, tidak kelihatan sama (tidak kongruen) dengan penjelasan Shadra yang alami mengenai gerak substantif.

Menurut penjelasan ini, jiwa-jiwa badan-badan langit – para Malaikat Yang Lebih Rendah – tidak hanya bertindak sebagai agen-agen perubahan di dunia material, tetapi juga sebagai agen perubahan-balik, yakni mereka tidak hanya berperan sebagai katalis bagi realisasi potensi dalam materi, tetapi juga menghasilkan fenomena *yang bertentangan* dengan potensi-potensi ini. Bukti yang diberikan Shadra mengenai hal ini secara esensial dipinjam dari Ibn Sina yang, dalam rangka membuktikan kemungkinan "kemukjizatan tertentu" berawal dengan menunjukkan dominansi jiwa atas badan: dengan daya-kehendak semata, misalnya, orang yang sakit dapat sembuh dan dengan memiliki dugaan sebagai orang yang sakit, orang yang sehat sebenarnya, secara fisik, dapat menjadi sakit. Ibn Sina kemudian menegaskan, melalui serangkaian contoh, bahwa jiwa yang murni melampaui badannya dan, dengan menjadi identik dengan Dunia Jiwa, sebagaimana seharusnya, dapat menimbulkan fenomena aneh dalam alam dan manusia.[56] Setelah memberikan pernyataan yang sama tentang pengaruh jiwa atas badannya,[57] Shadra kemudian mengatakan bahwa jiwa (atau jiwa-jiwa) langit dapat menggunakan pengaruh yang sama atas badan-Dunia.[58] Ketika jiwa Nabi (Imam-Wali yang terpelihara dari dosa) berhubungan dengan jiwa atau jiwa-jiwa langit – kasarnya, ini berarti jika langit yang paling rendah, yang secara langsung berhubungan dengan dunia bulan – dan menyaksikan suatu tulisan tertentu di sana, ia memberitahukannya ke dunia dengan tepat dan pasti, tidak seperti tukang ramal atau astrolog yang ucapan-ucapannya hanya perkiraan. Ketika ia melakukan hubungan lagi dengannya, ia melihat suatu tulisan yang berbeda yang bisa jadi karena kondisi-kondisi alam yang berubah[59] (yakni, karena gerak substantif) atau karena gagasan atau kesan baru yang timbul di jiwa-dunia *ab-anitio, dan tanpa dasar apapun dalam kondisi-kondisi dunia*

– yang benar-benar bertentangan dengan keseluruhan jumlah potensi saat itu. Sebagai akibatnya, seluruh spesies wujud yang baru timbul dengan pembangkitan seketika, bukan melalui penciptaan atau perkembangan, misalnya, demikian Ibn Sina menempatkannya.[60] Ketika Nabi melihat tulisan baru ini, tulisan tersebut merupakan *bada'* atau *naskh* dan dinisbatkan juga kepada Tuhan, karena jiwa-jiwa dunia secara absolut sebagai abdi-abdi Tuhan yang patuh.[61]

Shadra mengutip[62] secara panjang lebar dari Ibn Sina untuk menegaskan pandangannya. Tetapi pertama-tama, Ibn Sina tidak pernah mengatakan bahwa kejadian-kejadian baru atau "kemukjizat-an" ini *bertentangan* dengan bagian alam, sebagaimana Shadra menegaskannya. Ibn Sina hanya percaya kepada kemukjizatan-kemukjizatan yang dapat dinyatakan secara psikologis atau para-psikologis. Kedua, bagi Ibn Sina, adalah Nabi yang "melaksanakan" kemukjizatan-kemukjizatan ini, bukan jiwa dunia. Ketiga, ajaran ini dengan jelas bertentangan dengan ajaran Shadra tentang gerak dunia yang tidak dapat disatukan, terutama berkaitan dengan penekanannya pada *kontinuitas tatanan dunia,* berkat gerak substantif *(ittishal al-harakah al-jawhariyyah)* ini. Bagaimana seseorang dapat menyatukan gagasan supernatural mengenai timbulnya kesan dan gagasan ini dalam jiwa langit *de novo* dan tanpa persiapan sebelumnya dan campur tangan mereka dalam proses dunia jika tidak dengan ajaran Shadra yang alami mengenai gerak dunia?

Al-Sabzawari juga mengeritik Shadra,[63] tetapi kritiknya tidak diarahkan pada ide ini, karena dengan jelas ia mendukung pandangan Shadra, tetapi diarahkan untuk menentang keyakinan bahwa dalam jiwa-jiwa langit perubahan terjadi, yang oleh Shadra dinisbatkan kepada para filosof. Kritik ini kelihatan aneh bagi saya, karena meskipun dalam teks Ibn Sina yang dikutip oleh Shadra di sini ditegaskan secara eksplisit bahwa jiwa-jiwa dunia harus mengetahui *hal-hal partikular,*[64] kalau bukan merupakan ajaran standar Ibn Sina bahwa kesan datang ke jiwa badan-badan langit *secara berurutan.* Itulah sebabnya mengapa mereka disebut "jiwa-jiwa" dan bukan "intelek." Apa yang dikatakan Ibn Sina dan para filosof lain adalah bahwa jiwa-jiwa langit tidak mempekerjakan organ-organ badan sebagaimana jiwa-jiwa manusia, dan mereka berbeda dari jiwa-jiwa

manusia dalam berbagai bidang lainnya – misalnya, badan-badan mereka tidak rusak, dan sebagainya. Bagi Shadra sendiri, tidak hanya badan-badan langit yang tidak abadi – karena mereka ditimpa hukum mutasi substantif – tetapi juga jiwa-jiwa mereka berada dalam arus kesan yang abadi dan, singkatnya, jiwa-jiwa ini merupakan dunia Imajinasi *('Alam al-Mitshal)* dan juga Alam Ukuran *('Alam al-Qadar).*

B. *Kalam dan Wahyu Tuhan*

Ajaran Shadra tentang Kalam dan Wahyu Tuhan banyak bergantung pada ajaran Ibn 'Arabi, yang melaluinya ia menarik persamaan atau analog yang dekat antara struktur ontologis (dalam istilah-istilah ajaran Logos yang mengingatkan pada madzhab Kristen Alexandria) dan Wahyu Nabi dan secara material berbeda dari teori Kenabian yang dibangun oleh Peripatetik Muslim semisal al-Farabi dan Ibn Sina. Analogi ini memungkinkannya berusaha menengahi kontroversi antara Mu'tazilah dan Asy'ariyyah, yang satu berpendapat bahwa al-Qur'an diciptakan sedang lainnya bersikukuh bahwa al-Qur'an menggambarkan Kalam Tuhan yang tak berubah dan Abadi: dalam pandangan Mu'tazilah, tegas Shadra, Tuhan membuat al-Qur'an menjadi wujud *(awjada),* sedang menurut Asy'ariyyah, ia sebagai tindakan abadi Tuhan yang ada dalam diri-Nya.[65]

Tujuan kalam hanyalah "membuat sesuatu diketahui bagi seseorang" *(i'lam).* Sekarang, tingkat kalam tertinggi adalah tingkat di mana "membuat diketahui" ini merupakan tujuan dalam dirinya. Kenyataan bahwa "membuat diketahui" ini juga bisa jadi mengandung tujuan-tujuan cabang lain – seperti perintah atau larangan – adalah sekunder. Dalam kategori sekunder ini, kita juga dapat membedakan dua tingkat, pertama tujuan-tujuan sekunder yang secara otomatis dilakukan tanpa adanya kemungkinan ketidakpatuhan, dan kedua tujuan-tujuan yang bisa jadi dilakukan atau tidak dilakukan – dalam pembagian kedua ini, meskipun kepatuhan terjadi, kemungkinan ketidakpatuhan selalu ada jika Imam pemelihara *('ashim)* tidak ada. Sekarang, jika kita menerapkan struktur tiga tingkat Kalam Tuhan pada struktur ontologis realitas, kita me-

nemukan bahwa mereka saling berkaitan satu sama lain. Tingkat tertinggi realitas yang mungkin (atau bahkan kemungkinan yang pasti) atau diciptakan adalah Intelek yang disebut "Dunia Perintah" *('Alam al-Amr)*, di mana Intelek berkembang hanya melalui perintah Tuhan "Jadilah" *("Kun")*. Meskipun tingkat-tingkat wujud yang lain juga masuk ke dalam wujud dengan perintah jadilah ini, perbeda-annya adalah jika pada tingkat perintah "jadilah" merupakan tujuan dalam dirinya, pada dua tingkat lainnya kasusnya tidak demikian. Setelah alam Intelek, yang diidentifikasi oleh Shadra dengan alam *Qadha' (Qadha' realm)* atau Keputusan Tuhan yang abadi, berikutnya adalah tingkat langit dan jiwa-jiwa langit, sebagaimana telah kita lihat, merupakan "dunia *Qadar* atau entitas-entitas 'yang telah ditentukan'" Wujud alam ini bukanlah tujuan dalam dirinya, tetapi wujud-wujud yang harus patuh dan melaksanakan perintah-perintah Tuhan lainnya: yakni, menjalankan revolusi dan, dengan demikian, menyembah Tuhan dan mengawasi serta mengarahkan peristiwa-peristiwa sehari-hari di dunia yang berada di bawahnya.Tetapi para Malaikat *Qadar*, jiwa-jiwa langit, mematuhi Tuhan secara sempurna dan tanpa kemungkinan tidak patuh. Urutan berikutnya adalah dunia materi di mana, di samping perintah "jadilah," perintah dan larangan tertentu lainnya juga ditetapkan oleh Tuhan bagi manusia – melalui perantara jiwa-jiwa langit dan para Nabi. Dalam alam ini, karena ia dikenai konflik (tidak hanya perubahan, yang menjadi ciri langit) antara kontradiksi-kontradiksi dan alienasi-diri-berkat materi – yang tidak hanya menjalankan perintah agar berubah sesuai dengan waktu dan iklim melalui *naskh*, sebagaimana telah kita lihat, tetapi kepatuhan dan ketidakpatuhan ditemukan: manusia bisa jadi me-matuhi atau tidak mematuhi perintah-perintah ini. Perlu dicatat bahwa ketidakpatuhan ini terbatas bagi manusia dan tidak meluas ke obyek-obyek material. Alam ini, yang ditentukan oleh perintah Syari'ah, berdasarkan hakekatnya adalah bentuk terendah Kalam Tuhan.[66)]

Keseluruhan dorongan kreatif yang diekspresikan melalui kata "jadilah" ini adalah berkat "Nafas Yang Maha Kasih" *(Nafas al-Rahman)* yang telah kita bahas secara singkat di akhir Bab IV Bagian I dan yang dipinjam oleh Shadra dari Ibn 'Arabi. "Nafas Yang Maha Kasih" merupakan substansi pertama yang dipancarkan Tuhan

ketika Ia mengatakan "Jadilah" (dan secara eksistensial keduanya identik), sama dengan nafas yang kita pancarkan ketika kita berbicara. Itulah sebabnya mengapa seluruh alam semesta adalah Kalam Tuhan, karena "Nafas Yang Maha Kasih" merupakan jenis Materi Yang Dapat Dipikirkan, yang merupakan wujud segala sesuatu, apakah abadi atau temporal, intelektif, psikis ataukah material: ini disebut "Tuhan [Kedua], yang melalui-Nya semua tercipta."[67]

Proses ontologis kreatif ini merupakan "penurunan" *(tanazzul)* Tuhan. Nabi masuk ke dalam gambaran proses "kenaikan" *(shu'ud)* atau kembali ketika dunia material diselamatkan dan kembali kepada Tuhan. Ini terjadi karena gerak substantif alam material *('Alam al-Khalq),* melalui alam "yang telah ditentukan" atau alam pembatasan *('Alam al-Qadar),* menuju Alam Intelek *('Alam al-'Aql)* – yang disatukan dengan Tuhan tetapi tidak identik dengan wujud-Nya – melalui dan dalam bentuk Manusia Sempurna (yakni, pribadi Muhammad saw), yang menyatukan dalam dirinya tiga alam.[68] Dengan demikian, proses yang berawal dengan Tuhan atau bahkan dengan keluarnya "Nafas Yang Maha Kasih" dari Wujud-Nya yang absolut berakhir, melalui perjalanan kembalinya, dengan Manusia Sempurna: Nafas Yang Maha Kasih dan Manusia Sempurna paralel satu sama lain.[69] Cara di mana Manusia Sempurna menjalankan fungsi identifikasi diri ini dengan struktur ontologis realitas adalah sebagai berikut. Melalui pilihan Tuhan, Nabi mengadakan kontak atau disatukan dengan Intelek Aktif atau Wujud Malaikat Yang Tinggi yang darinya ia menerima pengetahuan intelektif Ilahi yang tidak berubah. Pengetahuan intelektif ini merupakan Kalam dan Kitab: pada tingkat ini bagian dalam Nabi disinari tidak hanya secara intelektual tetapi juga dalam istilah pengetahuan sensoris dan ia "melihat" dan "mendengar" Malaikat dalam bentuk intelektif ini. Pengetahuan ini kemudian turun dari intelek Nabi ke fakultas-fakultasnya yang lain dan ia secara aktual melihat dan mendengar Malaikat, tidak hanya dalam cara intelektif, tetapi juga dalam cara sensoris – tidak dengan indera fisik, karena indera-indera ini ditimpa perubahan, tetapi melalui cara imajinatif. Yang demikian itu karena pada tingkat imajinasi murni (seperti dalam mimpi), seseorang sama-sama mendengar dan melihat sesuatu. Namun, seseorang tidak harus memikirkan bahwa penampakan "sensoris" Malaikat hanya subyektif,

sebagaimana sejumlah Peripatetik seperti Ibn Sina meyakininya: ini secara absolut obyektif dan riil.[70]

Hal itu karena Malaikat sendiri tidak bergerak turun dari tingkat intelektif yang lebih tinggi ke yang lebih rendah, tingkat imajinatif-inderawi: yang benar adalah Malaikat mempunyai wujud absolut-dalam-dirinya dan wujud relatif terhadap tingkat yang lebih rendah. Dengan demikian, Malaikat yang sama yang nampak bagi Nabi sebagai intelek murni, dalam wujudnya yang absolut dalam alam *Qadha'* atau pengetahuan abadi, juga akan nampak dalam Alam Ketentuan atau *Qadar* sebagaimana jiwa langit atau Jiwa Dunia. Nabilah yang bergerak dari Alam Intelektif abadi, melalui Alam Ketentuan, ke Dunia ciptaan material.[71]

Jika pada tingkat intelektif, Nabi menerima pengetahuan abadi, baik sebagai Kalam maupun Kitab (yang oleh al-Qur'an disebut "Induk segala Kitab" atau "Model" keduanya yang tak berubah), bahkan keduanya bersifat spiritual *(ma'nawi),* penerimaan Kalam dan Kitab pada tingkat Ketentuan adalah dalam bentuk Kitab, karena Kalam ini tidak sama dengan Kalam tingkat intelektif; dan akhirnya, pada tingkat imajinatif sensoris, ia kembali menerima keduanya sebagai Kitab, yang tak lain adalah al-Qur'an yang dilihat, dibaca dan dipegang orang. Dua tangga terakhir tersebut dicirikan dengan hukum Syari'ah atau ketentuan-ketentuan hukum. Pada Malam Kenaikan *(Lailal al-Mi'raj),* misalnya, Nabi memiliki tiga pengalaman – intelektif, imajinatif murni dan sensoris (atau bahkan, imajinatif-sensori).[72] Demikianlah Shadra menafsirkan ayat al-Qur'an terkenal mengenai tiga cara Pewahyuan: "Dan tidak ada seorang manusiapun yang Allah berkata kepadanya [secara langsung, yakni melalui Esensi-Nya] kecuali dengan perantaraan wahyu [yakni, pada tingkat intelektif, demikian Shadra menyebut] atau di balik tabir [yakni, tabir spiritual yang, bagi Shadra, terjadi pada tingkat Ketentuan] atau dengan mengutus seorang utusan lalu diwahyukan kepadanya degan seizin-Nya [yakni, pada tingkat perintah Syari'ah, demikian Shadra menyebut]" al-Qur'an, 42:51).[73]

Namun, Shadra secara empatik menambahkan, "Tetapi Anda tidak harus membayangkan bahwa penerimaan Nabi atas Kalam Tuhan melalui perantara malaikat Jibril dan pendengarannya dari

malaikat seperti pendengaran Anda dari Nabi, juga Anda tidak harus mengatakan bahwa Nabi sebagai pengikut buta *(muqallid)* malaikat Jibril sebagaimana masyarakat Muslim sebagai pengikut buta Nabi. Jauh dari hal demikian, karena dua-duanya merupakan jenis [pendengaran] yang sama sekali berbeda.... Mengikuti secara buta tidak akan dapat menjadi pengetahuan, bahkan yang demikian itu tidak dapat disebut 'mendengarkan yang sebenarnya'."[74)] Ini berarti Nabi, berkat hubungannya dengan tingkat Intelektif Malaikat, tidak hanya mengikuti kata-kata Jibril atau "Kitab," tetapi mengetahui sasaran kata-kata tersebut, karena ia mengetahui pikiran Malaikat. Dengan kata lain, sebagaimana Ibn Sina mengatakan, Nabi mempunyai pengetahuan yang *dinalar,* tidak sekedar peniruan. Nabi, dengan demikian, secara tepat *menginterpretasikan* pesan verbal dan, karenanya, tidak dapat salah baik dalam pikiran maupun tindakan. Tetapi mereka yang membaca dan mendengar kata-kata Nabi, yakni al-Qur'an fisik, tidak lagi dalam posisi kebal dari kesalahan ini, karena pada tingkat ini tidak hanya "tabir spiritual" *(hijab ma'nawi)* yang ada, tetapi juga tabir fisik *(hijab shuri),* karena perantara fisik Nabi. Karena itu, untuk menginterpretasikan al-Qur'an fisik, yang dibaca dan ditulis masyarakat, Imam yang terpelihara dari kesalahan diperlukan. Tetapi karena Imam yang terpelihara dari kesalahan *(ma'shum)* juga manusia *yang tidak dapat secara buta mengikuti kata-kata Malaikat,* muncul pertanyaan, tetapi tidak dapat dijawab berdasarkan ajaran Shadra sendiri, apakah pribadi semacam itu dapat membatalkan perintah Syari'ah al-Qur'an; atau, apakah ini hanya berarti bahwa karena Imam yang terpelihara dari kesalahan dapat melampaui sampai ke Pikiran Intelek di balik kata-kata, sehingga ia dapat dengan tepat memahami al-Qur'an, meskipun ia tidak dapat membatalkan hukum Syari'ah dan menggantinya dengan hukum-hukum yang baru.

Shadra kadang-kadang membedakan antara Kalam dan Kitab Tuhan. Yang pertama memancar dari sumber yang tinggi, sedang yang kedua berasal dari wujud Malaikat yang lebih rendah atau "relatif," sebagaimana telah kita lihat.[75)] Kadang-kadang ia juga membedakan antara "Kalam yang didengar," yang masuk pada tingkat yang lebih rendah dan "Kalam yang dipahami," yang masuk pada tingkat yang lebih tinggi.[76)] Tetapi secara umum ia berpikir bahwa Kalam dan Kitab bukanlah dua hal yang berbeda, tetapi hal

yang sama yang dipandang secara berbeda dan pada tiga tingkat yang disebutkan di atas baik Kalam maupun Kitab hadir.[77] Bahkan pada tingkat manusia, buku seseorang dapat juga disebut kalamnya dan sebaliknya (meskipun penggunaan yang terakhir secara konvensional tidak benar).[78] Mari kita mengilustrasikan hal ini dengan contoh. Ketika seseorang berbicara, ia memancarkan nafasnya dari bagian dalamnya, nafas ini merupakan padanan manusia dari "Nafas Yang Maha Kasih," dan pada saat yang sama membentuk dan mencetak kata-kata, yang juga memancar dari bagian dalamnya, yakni jiwa rasional. Sekarang, jika seseorang memandang nafas dan kata-kata yang tercetak padanya oleh mereka sendiri, ia menggambarkan buku yang pada materi tulisan kata-kata tersebut tercetak. Dalam situasi demikian, harus diasumsikan adanya "penulis" *terpisah* yang menggoreskan kata-kata tersebut pada materi ini. Dengan demikian ada suatu jenis pemisahan atau dualitas antara penulis dan buku. Tetapi jika nafas yang sama yang dipancarkan oleh jiwa dan kata-kata yang dihasilkan olehnya dipandang tidak sebagai *entitas yang terpisah* dari hasil, tetapi sebagai *tindakannya,* maka, karena tidak terpisah dari pelaku, ia menjadi ucapannya, karena ucapan tidak dapat dipahami ada yang terlepas dari pembicara. Dengan demikian, bagi Shadra, seluruh kontroversi antara Mu'tazilah dan Asy'ariyyah secara esensial dapat dikurangi; karena yang pertama memandang al-Qur'an sebagai terpisah dari Tuhan (atau Intelek) dan, dengan demikian, menyebutnya "diciptakan" *(makhluq),* sedang yang kedua memandangnya sebagai tindakan Tuhan dan, karenanya, abadi dan tak terpisahkan dari-Nya.[80]

Karena itu, kedua kelompok tersebut dalam satu pengertian benar, tetapi salah dalam pengertian yang lain, karena al-Qur'an berbeda dari Kitab-kitab lain Yang Diwahyukan, karena mereka, singkatnya, hanyalah Kitab-kitab, bukan Kalam Tuhan. Itulah sebabnya mengapa al-Qur'an menyebut dirinya sebagai *Qur'an* (kalam yang tak terpisahkan) dan *Furqan* (dapat dipisahkan, yakni seperti Kitab), sedang Kitab-kitab lain Yang Diwahyukan hanyalah *Furqan* dan bukan *Qur'an.*[81] Namun, seseorang tidak harus mengatakan bahwa Kitab-kitab lain *bukan* Kalam Tuhan karena, seperti telah kita tunjukkan, semua Kitab adalah, *dalam satu pengertian,* juga kalam Tuhan. Tetapi al-Qur'an adalah yang benar-benar keduanya. Hal

demikian itu karena al-Qur'an merupakan bagian dari Tuhan dan, dengan demikian, Tidak Diciptakan dan bagian dari ciptaan-Nya dan, dengan demikian, diciptakan, yakni, dalam sejumlah bagian di mana ia menyebutkan Kewahyuan al-Qur'an, juga berbicara tentang penciptaan Alam Semesta oleh Tuhan. Kenyataan inilah yang secara konsisten dan jelas dilakukan oleh al-Qur'an sehingga ia tidak dapat dianggap sebagai kebetulan. Shadra kemudian menyebutkan sejumlah bagian al-Qur'an di mana Kewahyuan al-Qur'an dan Penciptaan disebutkan sekaligus. Yang demikian itu karena Penciptaan sendiri, sebagaimana telah kita katakan sebelumnya dalam pembahasan ini, juga merupakan Kalam dan Kitab Tuhan, karena muncul dari pemikiran Tuhan mengenai "Nafas Yang Maha Kasih", yang tidak lain adalah prinsip wujud, atau "Materi Yang Dipikirkan" yang melaluinya Tuhan menggoreskan semua ciptaan atau memancarkan *logoi* eksistensial dalam urutan dan dengan semua ambiguitas sistematis yang diimplikasikan oleh istilah "wujud." Dengan demikian, al-Qur'an dan Alam Semesta, atau bahkan "Nafas Yang Maha Kasih" benar-benar paralel dan, dalam pengertian tertentu, identik. Keseluruhan gambaran tersebut diawali dengan Tuhan sebagai "Maha Kasih" dan berakhir dengan "Manusia Sempurna." Itulah sebabnya mengapa ketika al-Qur'an berbicara tentang kewahyuannya, secara bersamaan juga berbicara tentang penciptaan Alam Semesta dan Shadra sekali lagi mengutip banyak ayat al-Qur'an untuk membuktikan tesisnya bahwa seringnya hal tersebut disebutkan secara bersamaan di dalam al-Qur'an, menunjukkan bahwa hal itu bukan sekedar suatu kebetulan.[83] □

CATATAN

1. *Asfar*, III, 1, hlm. 307, baris 5-hlm. 308, baris 5.
2. *Ibid.*, hlm. 309, baris 1-hlm. 310, baris 3; cf. Bab III, Bagian I, hlm. 103 dst., Bab IV, hlm. 128 dst.
3. *Ibid.*, hlm. 310, baris 6-14; kutipan Shadra dari al-Thusi hlm. 310, baris 16-hlm. 312, baris 1.
4. *Ibid.*, hlm. 325, baris 3-16; hlm. 337, baris 5-15.
5. Tentang tujuan Tuhan, lihat Bab IV, Bagian I; *Asfar*, III, 1, hlm. 369, baris 19-hlm. 371, baris terakhir.
6. Hlm. 313, baris 6 dst. (kutipan dari Ibn Sina); lihat bab sebelumnya tentang pengetahuan Tuhan yang azali; juga Bab IV, Bagian I, tentang tujuan tersebut.
7. *Asfar*, III, 1, hllm. 315, baris terakhir-hlm. 316, baris 3; hlm. 318, baris 3-6.
8. *Ibid.*, hlm. 315, catatan 3.
9. Rujukan dalam catatan 7 sebelumnya dan catatan al-Thabathaba'i no. 1 pada hlm. 318.
10. *Ibid.*, hlm. 312, baris 6-hlm. 313, baris 11. Perlu dicatat bahwa Shadra sendiri sangat bervariasi dalam bahasanya, kalau bukan substansinya, pada masalah kebebasan manusia. Kadang-kadang ia mengatakan, seperti di sini, bahwa manusia telah benar-benar ditentukan tetapi mempunyai *penampilan* kebebasan; di tempat lain ia sependapat dengan al-Thusi bahwa manusia kadang-kadang bebas, kadang-kadang ditentukan. Tetapi ketika ia menjelaskan pandangannya sendiri dalam bab ini, ia mengatakan bahwa makna kebebasan manusia seperti ini, dan menjadi tidak berguna menuntut jenis kebebasan lain baginya.
11. Lihat rujukan dalam catatan sebelumnya.
12. Lihat Bab III dan IV, Bagian I, tentang penolakan terhadap pandangan-pandangan Asy'ariyyah; *Asfar*, III, 1, hlm. 315, baris 7-hlm. 320, baris 6; *ibid.*, hlm. 320, baris 17-hlm. 324, terakhir; hlm. 325, baris 9-hlm. 328, baris 2; hlm. 332, baris 6-hlm. 333, baris 13-18, dsb.
13. *Ibid.*, IV, 1, hlm. 314, baris 17-hlm. 315, baris 7.
14. *Ibid.*, hlm. 318, baris 5-6; hlm. 320, baris 3-6; hlm. 332, baris 9-11.
15. *Ibid.*, hlm. 332, baris 11-hlm. 333, baris 1; lihat rujukan dalam catatan 2 sebelumnya.

16. *Ibid.*, hlm. 328, baris 13-hlm. 331, baris 1.
17. *Ibid.*, hlm. 321, baris 1-8; cf. Bab III dan IV, Bagian I tentang penolakan terhadap ajaran kehendak bebas Asy'ariyyah.
18. *Ibid.*, hlm. 317, baris 5-hlm. 318, baris 3; cf. Bab III dan IV, Bagian I yang disebutkan dalam catatan terdahulu.
19. *Ibid.*, hlm. 318, baris 3-6; baris 12 dst.
20. *Ibid.*, hlm. 332, baris 9-11.
21. *Ibid.*, hlm. 332, baris 14-15.
22. *Ibid.*, hlm. 337, baris 12-hlm. 338, baris 4.
23. *Ibid.*, hlm. 339, baris 11-hlm. 340, baris 8; cf. catatan 26 berikut.
24. *Ibid.*, hlm. 339, baris 13-14.
25. *Ibid.*, hlm. 340, baris 13-18.
26. *Ibid.*, hlm. 323, baris 6-14.
27. *Ibid.*, hlm. 323, baris 6-7; hlm. 335, baris 13-hlm. 336, baris 3.
28. *Ibid.*, hlm. 324, baris 3-11.
29. *Ibid.*, hlm. 324, baris 11-16.
30. *Ibid.*, hlm. 336, baris 4-hlm. 337, baris 4.
31. *Ibid.*, hlm. 369, baris 21-hlm. 370, baris 9.
32. *Ibid.*, hlm. 370, baris 10-hlm. 371, baris 8.
33. *Ibid.*, hlm. 371, baris 13-hlm. 372, baris 9.
34. *Ibid.*, hlm. 372, baris 9-11.
35. Lihat rujukan dalam catatan 10 sebelumnya.
36. *Ibid.*, hlm. 372, baris terakhir-373, baris 7.
37. *Ibid.*, hlm. 373, baris terakhir dst.; kutipan, hlm. 375, baris 18-hlm. 376, baris 9.
38. *Ibid.*, hlm. 376, aris 13-15.
39. *Ibid.*, hlm. 380, baris 16-22.
40. *Ibid.*, hlm. 381, baris 1-baris terakhir.
41. *Ibid.*, hlm. 381, baris terakhir-382, baris terakhir; lihat juga Sub terakhir Bab IV, Bagian I.
42. *Ibid.*, hlm. 384, baris 15-hlm. 385, baris 7.
43. *Ibid.*, hlm. 386, baris 1-hlm. 387, baris 14.
44. *Ibid.*, hlm. 387, baris 15-18.
45. *Ibid.*, hlm. 388, baris 5-12.
46. *Ibid.*, hlm. 388, baris 12-15.
47. *Ibid.*, hlm. 388, baris terakhir-hlm. 389, baris 15.
48. *Ibid.*, hlm. 389, baris 16-30.

49. *Ibid.*, hlm. 389 , baris 16-30.

50. *Ibid.*, hlm. 399, baris 11-hlm. 401, baris 9; lihat juga rangkaian kutipan dari Ibn Sina dari hlm. 404, baris 6. Seluruh pembahasan diawali dalam *Asfar,* III, 1, hlm. 392, baris 6. Masalah tersebut bagi para filosof seperti Shadra dan Ibn Sina, adalah menemukan istilah menengah antara pengetahuan Tuhan yang absolut dan tak berubah dan dunia sehari-hari yang berubah dalam dunia material. Yang pertama disebut oleh Shadra (dan Mir Damad) *Qadha'*, dan lainnya, yang memperantarai antara keabadian dan perubahan, *Qadar.*

51. *Ibid.*, hlm. 392, baris 9-hlm. 393, baris 5.

52. *Ibid.*, hlm. 393, baris 5-hlm. 394, baris 14; hlm. 395, baris 9-hlm. 396, baris 13; hlm. 397, baris 2-hlm. 399, baris 4.

53. *Ibid.*, hlm. 397, baris 3-9.

54. *Ibid.*, hlm. 393, baris 15-16.

55. *Ibid.*, hlm. 397, baris 15-hlm. 398, baris 4.

56. Tentang ajaran Ibn Sina, lihat karya saya, *Prophecy in Islam,* London, 1958, Bab 2, Bagian 2, tentang "Wahyu Imajinatif atau Teknis."

57. *Asfar,* III, 1, hlm. 396, baris 14-398, baris 1.

58. *Ibid.*, hlm. 396, baris 22-23.

59. *Ibid.*, hlm. 398, baris 7-hlm. 399, baris 2.

60. *Ibid.*, hlm. 399, baris 1-4.

61. *Ibid.*, hlm. 395, baris 12-hlm. 396, baris 13.

62. Lihat rujukan dalam catatan 50 di muka.

63. Lihat catatannya dalam *ibid.*, hlm. 398.

64. *Ibid.*, hlm. 400, baris 3-5.

65. (Rujukan ini dan berikutnya dalam bab ini bukanlah *Asfar* edisi baru yang digunakan dalam buku ini, karena sisa Buku III *Asfar* tidak diterbitkan sebagai bagian dari edisi ini; rujukan *Asfar,* III berikut, karenanya, kepada edisi 1282 H): hlm. 100; baris 2-4; cf. *ibid.*, hlm. 97, baris 28-29.

66. *Ibid.*, hlm. 97, baris terakhir-hlm. 98, baris 18.

67. *Ibid.*, hlm. 97, baris 30-35; hlm. 99, baris 11 dst. Ungkapan ini berasal dari Ibn 'Arabi.

68. *Ibid.*, hlm. 98, baris 18 dst.

69. *Ibid.*, hlm. 102, baris 5 dst.

70. *Ibid.*, hlm. 102, baris 27-hlm. 103, baris 10.

71. *Ibid.*, hlm. 103, baris 10-32.

72. *Ibid.*

73. *Ibid.*, hlm. 99, baris 4-5.

74. *Ibid.*, hlm. 99, baris 9-11; lihat juga Bab IV Bagian III, catatan 28 berikutnya.

75. *Ibid.*, hlm. 102, baris 16-17.

76. *Ibid.*, hlm. 103, baris 16-18 dan baris 26-27; cf. hlm. 99, baris 1-2.

77. *Ibid.*, hlm. 9, baris 11 dst.

78. *Ibid.*, hlm. 99, baris 16-27.

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*, hlm. 100, baris 4.

81. *Ibid.*, hlm. 103, baris 15-19.

82. *Ibid.*, hlm. 103, baris 18.

83. *Ibid.*, hlm. 104, baris 1 dst.

BAGIAN III

PSIKOLOGI:

Manusia dan Nasibnya

Bab I
HAKEKAT JIWA

Dalam karyanya, "Tentang Jiwa" *(On the Soul)*, Aristoteles mendefinisikan jiwa sebagai "enteleki (atau penyempurnaan) pertama badan yang teratur alamiah, yang mempunyai kapasitas untuk hidup."[1] Definisi ini jelasnya berarti jiwa sebagai bentuk atau fungsi badan yang teratur dan tidak dapat berdiri sendiri sebagai wujud yang terpisah. Tetapi dalam karya yang sama, Aristoteles mengajukan pertanyaan mengenai apakah jiwa tidak dapat menjadi enteleki badan, dalam pengertian sebagaimana seorang jurumudi sebagai enteleki sebuah perahu.[2] Pertanyaan ini mencerminkan keragu-raguan Aristoteles mengenai apakah intelek manusia tidak dapat terpisah setelah kematian fisik, sementara dengan matinya fisik, jiwa istirahat dan lalu mati, dan adalah mungkin bahwa ia meyakini tetap hidupnya intelek manusia karena dikembangkan oleh kerja intelektual murni. Komentator dan pensistematisirnya yang besar, Alexander Aphrodisias, secara eksplisit memegang pandangan ini, yakni pikiran manusia mencapai keabadian dengan merenungkan obyek-obyek yang abadi.[3] Plotinus, yang percaya akan adanya Jiwa Dunia (sedang jiwa individual adalah modifikasi-modifikasinya), menolak definisi Aristoteles mengenai jiwa sebagai aktualisasi potensi badan.[4] Dalam penggabungan Aristotelianisme dan Neoplatonisme yang diciptakan oleh filsafat Hellenik belakangan, terutama seperti diungkapkan oleh para komentator Aristoteles yang Neoplatonis, jiwa manusia diakui tidak rusak, meskipun definisi Aristoteles mengenai jiwa sebagai enteleki juga digunakan.[5]

Di kalangan para filosof Muslim yang menjadi pewaris tradisi filsafat hellenik belakangan ini, al-Farabilah yang secara eksplisit mengidentifikasi jiwa manusia pada awal karirnya sebagai fakultas atau daya yang inheren dalam tubuh dan bukan sebagai substansi spiritual yang dapat mengada secara mandiri dari badan. Namun,

ketika jiwa manusia – intelek material – berkembang menjadi intelek aktual dan dapat memikirkan bentuk-bentuk imaterial, al-Farabi menunjuknya sebagai intelek "perolehan." Intelek "perolehan" tumbuh sebagai bagian alam semesta yang terpikirkan dan menyelamatkan kematian fisik. Karena itu, menurut al-Farabi, jiwa-jiwa manusia yang tidak berkembang menjadi intelek aktual tidak dapat menyelamatkan kematian badan, karena mereka sekedar sebagai "daya" dalam badan. Ajaran *transformasi* jiwa manusia ke dalam sesuatu yang imaterial ini, yakni entitas abadi, nampak sama dengan ajaran Alexander Aphrodisias. Dengan kata lain, bagi al-Farabi, sekalipun jiwa manusia pada stase awalnya sebagai enteleki badan dalam pengertian pertama dari dua pengertian Aristoteles, *menjadi* enteleki badan dalam pengertian Aristoteles yang kedua (yakni, dalam pengertian juru mudi sebagai enteleki perahu) di akhir perkembangan karirnya.[6] Namun, jiwa-jiwa badan langit merupakan kedua, karena mereka tidak pernah menjadi sekedar daya atau potensialitas yang tertanam dalam badan mereka.[7]

Bagi Ibn Sina, jiwa manusia, meskipun hanya merupakan intelek potensial pada awal karirnya, namun ia adalah substansi spritual imaterial yang dapat mengada secara mandiri dari badan.[8] Badan di sini hanya mengabdi pada tujuan realisasi jiwa sebagai intelek aktual, tetapi setelah ia menjadi rintangan yang positif. Karena itu, Ibn Sina berpendapat lebih baik mendefinisikan jiwa sebagai enteleki badan ketimbang mendefinisikannya sebagai bentuk badan; hal ini karena "aktualisasi potensi" terdiri dari dua bentuk jiwa, yakni sebagai bentuk badan dan karenanya tidak dapat dipisahkan darinya – sebagaimana dalam kasus jiwa tumbuh-tumbuhan dan binatang – dan sebagai yang terpisah (atau dapat dipisahkan) darinya, seperti jiwa manusia. Ini berarti istilah "enteleki" ambigu; karena itu, ketika kita mengatakan bahwa sesuatu sebagai enteleki, maka kita tidak tahu jenis jiwa apa ia – apakah ia dapat mengada dengan sendirinya atau tidak.

Juga, menurut Ibn Sina, definisi jiwa sebagai "enteleki" (meskipun ia menduga sebagai definisi yang paling mungkin dan komprehensif "di dunia kita ini") di samping ambigu, ia tidak mencakup semua jiwa, misalnya, jiwa-jiwa bidang-bidang langit, yang tidak bekerja melalui organ fisik – karena mereka secara abadi

sebagai substansi imaterial – juga tidak memiliki persepsi-indera, sementara intelek mereka secara abadi juga aktual dan bukan potensial dan pasif seperti intelek manusia.[9] Pada prinsipnya jelas bahwa keberatan-keberatan ini bertentangan dengan Aristoteles sendiri, pendefinisi jiwa sebagai pemenuhan potensi badan, tetapi pada saat yang sama juga menganggap jiwa-jiwa langit sebagai aktual dan penggerak badan-badan langit secara abadi.[10]

Jika kita mendefinisikan jiwa sebagai enteleki badan, lanjut Ibn Sina, kita berarti hanya mendefinisikan jiwa sebagai *suatu hubungan,* sedangkan menurut enteleki, aktualitas atau penyempurnaan juga berarti enteleki, aktualitas atau penyempurnaan sesuatu, yakni badan yang memiliki organ-organ. Karena itu definisi ini tidak menjelaskan hakekat jiwa sebenarnya, yaitu apakah ia substansi yang terpisah atau tidak. Dalam usahanya membuktikan bahwa jiwa adalah substansi spiritual yang imaterial, Ibn Sina mencari jalan lain melalui argumentasinya yang terkenal di mana seseorang, karena pengandaian-pengandaian tertentu, dapat menegaskan egonya sendiri, tanpa menegaskan wujud badannya.[11]

Konsepsi Ibn Sina tentang jiwa manusia sebagai substansi imaterial *ab initio* [dari awal] (kemungkinan besar berdorong oleh pertimbangan-pertimbangan keagamaannya) menimbulkan keberatan-keberatan keras terhadapnya, tetapi tidak menimpa Aristoteles dan al-Farabi. Seorang yang hidup sezamannya bertanya: jika jiwa manusia adalah substansi yang terpisah sejak awal, mengapa ia bukan suatu intelek aktual dan hanya suatu intelek potensial, padahal satu-satunya syarat agar sesuatu menjadi intelek dan dapat dipikirkan dalam aktualitas adalah ia harus terpisah dari materi? Terhadap pertanyaan ini Ibn Sina menjawab, bahwa agar sesuatu dapat menjadi intelek aktual tidak cukup dengan hanya terpisah dari materi, tetapi harus *sepenuhnya* terpisah dari materi, yakni materi tersebut tidak boleh menjadi peluang bagi wujudnya jiwa, juga tidak boleh menjadi kendaraan bagi kelangsungan hidupnya.[12] Jawaban yang tidak memuaskan ini selanjutnya menjadi target kritik dan Mulla Shadra menolak pandangan Ibn Sina ini dalam berbagai konteks.

Meskipun demikian, Mulla Shadra, yang teori pengetahuannya sangat neo-Platonik, sebagaimana akan terlihat jelas dalam bab-bab

berikut ini, menerima definisi Aristoteles mengenai jiwa, yakni sebagai enteleki badan. Menurutnya, karena jiwa tidak abadi, tetapi mempunyai permulaan (suatu proposisi yang jika orang menerimanya berarti ia sejalan dengan seluruh tradisi Aristoteles), ia tidak dapat terpisah dan bebas dari materi. Karena mengatakan bahwa jiwa terpisah dan bebas dari materi sama dengan meyakini jiwa sebelum ia ada, sebagaimana kaum Platonis dan neo-Platonis meyakininya. Karena itu, Ibn Sina melakukan kontradiksi ketika ia menerima yang satu tetapi menolak lainnya. Pada saat yang sama, Shadra juga menolak pandangan Ibn Sina bahwa jiwa adalah konsep hubungan dan bukan konsep substantif. Karena jiwa, saat kelahirannya, *dalam materi,* kejiwaannya *(soul-ness)* tidak dapat dipandang sebagai suatu hubungan meskipun ia mempunyai wujud yang bebas dari materi, dan *kemudian* masuk ke dalam suatu hubungan dengan materi. Begitu juga, jika jiwa manusia adalah substansi yang bebas, adalah tidak mungkin menyatukan jiwa dan badan, karena untuk membentuk suatu spesies fisik alami juga mensyaratkan konsep "kesempurnaan", karena itu analogi juru mudi dan perahu tidak menjadi kandas.[13)]

Namun, hubungan jiwa dengan badan tidaklah seperti hubungan bentuk fisik biasa dengan materinya. Semua bentuk fisik masuk dalam materi sedemikian rupa sehingga dua hal tersebut bukan merupakan sesuatu yang tersusun *(murakkab)* dari dua unsur yang secara eksistensial dapat dibedakan, tetapi keduanya melebur secara keseluruhan membentuk kesatuan *(ittihad)* wujud yang sempurna, dan sebagai hasilnya bentuk tersebut bekerja hanya dan secara langsung dalam materi. Namun, berbeda dengan bentuk-bentuk material murni, jiwa tersebut bekerja dalam materinya melalui perantaraan bentuk-bentuk atau daya-daya yang lebih rendah. Fenomena ini, yakni di mana suatu daya atau bentuk bekerja dalam materi secara tidak langsung tetapi melalui bentuk-bentuk lain, adalah "jiwa" material. Karena itu, Shadra mengatakan bahwa jiwa adalah enteleki suatu badan material karena ia *bekerja melalui fakultas-fakultas,* dan ia menegaskan bahwa kata "organ-organ", seperti yang muncul dalam definisi Stagirite tentang jiwa, tidak berarti "organ-organ fisik" semisal tangan, jantung atau perut, tetapi fakultas-fakultas atau daya-daya yang melalui mereka jiwa bekerja, seperti nafsu makan, menerima makanan dan pencernaan.[14)]

Jelaslah bahwa penafsiran baru ini merupakan penyelewengan besar atas Aristoteles, karena bahasanya jelas-jelas menisbatkan kualitas "wujud yang terorganisir" atau "organ-organ yang dimiliki" kepada "badan alami", yang menjadikan jiwa, kasarnya, sebagai suatu *fungsi* badan. Sedang Shadra menisbatkan kualitas yang mempunyai "organ-organ" atau "fakultas-fakultas" pada jiwa. Pandangan ini, sungguh, merupakan penyimpangan yang radikal dari Aristoteles dan harus dianggap sebagai langkah pertama menuju idealisasi akhir uraian Shadra mengenai jiwa. Shadra mengklaim bahwa interpretasi atas kata "organ" ini mengalihkan kesulitan-kesulitan yang dialami oleh definisi jiwa sebagai enteleki dalam menyingkap semua hal – dari bidang tumbuh-tumbuhan hingga langit – karena semua jiwa bekerja atas badan-badan mereka secara tidak langsung, tetapi melalui fakultas-fakultas. Lebih jauh, penafsiran ini mengangkat jiwa dari status bentuk fisik semata ke bentuk yang, meskipun dalam materi, dapat melampauinya, karena tingkat imanensinya dalam materi lebih kurang dibanding dengan bentuk fisik tunggal. Namun, pertimbangan-pertimbangan ini tidak harus menggiring kita menduga bahwa Shadra telah memberikan definisi ini untuk alasan-alasan aneh karena, seperti akan dijelaskan segera, cara menganggap jiwa demikian itu berkaitan erat dengan ajarannya tentang "kemunculan" atau "perubahan substantif" yang menjadi akar sistemnya.

Kemampuan definisi Shadra memahami jiwa-jiwa langit merupakan hasil sampingan dan hanya relevan dari sudut pandang filsafat Peripatetik. Sebaliknya, mengingat menurut Peripatetik jiwa-jiwa langit adalah aktual secara abadi dan, karenanya, tidak memerlukan organ badan untuk mengaktualisasikannya dan bukan enteleki-enteleki badan, kecuali jika badan mereka menduduki posisi-posisi yang berbeda dalam gerak mereka; menurut Shadra, jiwa-jiwa ini hanyalah potensial seperti jiwa-jiwa langit, meskipun tingkat potensialitas mereka berkurang dibandingkan dengan potensialitas jiwa-jiwa bumi.[15] Seperti telah kita tunjukkan dalam Bab V bagian I, jiwa-jiwa langit bersama badan-badan mereka adalah *hadits* [diciptakan] atau berawal menurut Shadra, dan dikenai gerak dan perubahan yang terus-menerus.[16] Mengenai ajaran Ibn Sina mengenai langit, Shadra mengatakan:

> Di antara (kesalahan-kesalahan Ibn Sina) adalah penegasannya bahwa jiwa-jiwa langit yang tidak mempunyai kesempurnaan menunggu direalisasikan kecuali dalam materi-materi asing tertentu dan tidak esensial, yakni hubungan posisi-posisi (yang berbeda) bagi badan-badan mereka. Bagi manusia yang berpandangan-dalam yang telah menangkap kebenaran, ini merupakan gagasan yang tidak beralasan dan keyakinan yang salah. Hal ini karena jiwa, selama ia sebagai bentuk psikis yang tetap tidak sempurna dan benar-benar tidak direalisasikan dalam kenyataan (tingkat) wujud individual sesungguhnya, memerlukan badan yang berperan sebagai sarananya untuk mencapai kesempurnaan eksistensialnya dan ia harus berkaitan dengannya.... Bagaimana manusia yang mempunyai kesempurnaan dan pandangan meyakini bahwa substansi intelektif (murni) dapat membiarkan dirinya menjadi terpenjara dalam hubungan jasmani, meninggalkan tempat kediamannya yang penuh cahaya demi dunia yang gelap (ini) hanya agar memperoleh hubungan-hubungan asing dengan posisi fisik – dan meskipun ini ajaran mereka (para filosof) bahwa yang lebih tinggi tidak menempatkan diri pada yang lebih rendah?[17)]

Karena itu, bagi Shadra, jiwa-jiwa angkasa, pada prinsipnya, merupakan enteleki-enteleki badan-badan mereka, persis seperti jiwa-jiwa bumi.

Penjelasan Shadra sendiri tentang jiwa terletak pada ajarannya yang mendasar mengenai "kemunculan" atau "perubahan substantif" *(istihalah jauhariyyah).* Karena itu, ia berpendapat bahwa jiwa pada mula penciptaannya jasmaniah, tetapi spiritual dalam hidupnya *(jismaniyyat al-huduts, ruhaniyyat al-baqa').*[18)] Prinsip yang sama menuntut bahwa, karena jiwa *muncul* berdasarkan materi, ia secara absolut tidak dapat menjadi materi, karena "kemunculan" mensyaratkan bahwa "yang muncul" adalah tingkat yang lebih tinggi daripada tingkat kemunculan atau dasarnya. Akibatnya, bentuk-bentuk kehidupan terendah sekalipun – seperti tumbuh-tumbuhan, meskipun mereka melekat dengan, dan bergantung pada materi, tidak dapat menjadi sepenuhnya material. Sebaliknya, mereka *menggunakan* materi atau badan mereka sebagai sarana dan merupakan langkah

pertama menjauhkan diri dari alam material menuju alam spiritual *(malakut)*.[19]

Menjadi enteleki badan berarti jiwa mengubah "badan" genus menjadi spesies, yakni badan yang hidup. Ini berarti "badan" harus masuk ke dalam definisi tumbuh-tumbuhan, binatang dan manusia, sebagaimana dikatakan Aristoteles dan Ibn Sina. Namun, karena bagi Ibn Sina, istilah "badan" hanya berlaku untuk hubungan dan tidak untuk substansi, ia mengira bahwa badan merupakan sesuatu yang ekstrinsik bagi jiwa *ketika dianggap sebagai substansi.* Karena itu, ia menolak kebangkitan jasmani.[20] Tetapi para filosof belakangan tertentu, seperti al-Suhrawardi melangkah lebih jauh dari hal itu. Mereka tidak melihat bahwa "badan" dalam konteks ini harus dianggap dalam pengertian genus dan bukan dalam pengertian tingkatan material – seperti dituntut oleh Ibn Sina – dan ketika melihat tingkatan material bisa mati, mereka menegaskan badan menjadi mati-dalam-dirinya dan kehilangan kehidupan yang, mereka duga, hanya aksidental baginya – yakni mereka tidak menganggap "badan" sebagai bagian definisi wujud yang hidup.[21]

Begitu juga, menjadi enteleki jenis badan tertentu berarti jiwa masuk ke dalam kategori substansi, karena badan semacam itu tidak dapat terangkat tanpa jiwa. Argumen ini berasal dari Ibn Sina. Namun, Ibn Sina memberikan bukti lain, merujuk pada sebelumnya, yang didasarkan pada kesadaran langsung akan diri, untuk membuktikan bahwa jiwa manusia adalah substansi spiritual, bebas dari badan. Bahkan, bertentangan dengan bukti ini, Ibn Sina ketika ditanya apakah substansialitas itu merupakan faktor pembentuk jiwa, mengapa kita tidak dapat menegaskan substansialitasnya sebagai terbukti dengan sendirinya, tanpa menyimpulkan ia menjawab: "Kita tidak mengetahui apa-apa tentang jiwa kecuali bahwa ia mengatur badan: esensinya, ia tetap tidak diketahui. Sekarang substansialitas adalah pembentuk esensi ...tetapi apa yang dibentuk oleh substansialitas tidak kita ketahui, apa yang kita ketahui tidak dibentuk oleh substansialitas."[22] Di sini terlihat, bahwa Ibn Sina sedang memikirkan definisi umum jiwa sebagai enteleki badan dan tidak menyebutkan bukti khasnya yang didasarkan pada pengalaman langsung dari diri.

Setelah Ibn Sina, persoalan yang diangkat dan dibahas adalah apakah substansialitas jiwa diberikan dalam kesadaran diri langsung. Al-Suhrawardi, karena ia meyakini kategori-kategori Aristoteles sebagai subyektif belaka, menegaskan bahwa dalam pengalaman langsung mengenai diri, semua yang diberikan adalah kesadaran diri atau diri yang bersinar, sedang konsep-konsep lain seperti substansi, diferensia dan sebagainya hanyalah ekstrinsik.[23] Karena itu, ia menggambarkan diri hanya sebagai wujud diri yang bersinar terhadap hakekat cahaya. Shadra mendekati masalah ini dari prinsipnya mengenai keduluan wujud *(ashalat al-wujud)* yang telah dibahas dalam Bab I bagian I, di mana realitas sebenarnya adalah wujud dan esensi dibangun oleh pikiran.[24] Menurutnya, kapan pun jiwa dipahami sebagai konsep dan didefinisikan, ia akan ditemukan sebagai esensi. Namun, dalam pengalaman diri langsung, jiwa hanya diberikan sebagai wujud murni, dan karena wujud tidak mempunyai genus, ia tidak diberikan dalam pengalaman baik sebagai substansi atau non-substansi. Pengalaman langsung dan intuitif, bagi Shadra, hanyalah cara mengetahui realitas, karena penalaran penyimpulan diskursif hanya dapat mengetahui esensi dalam bentuk yang memadai *(bi'l-iktinah),* dan bukan wujud yang unik.

Menurut Shadra, baik jiwa manusia maupun binatang bebas dari materi dan, karenanya, dapat mengada secara mandiri dari badan. Kita akan membahas masalah jiwa manusia ini nanti, tetapi ajaran bahwa jiwa binatang mengada secara mandiri tidak ditemukan bahkan dalam al-Suhrawardi dan kelihatannya muncul dari Ibn 'Arabi, yang kepadanya, seperti telah ditunjukkan oleh pembahasan kita sebelumnya, Shadra banyak berhutang budi. Dasar ajaran ini, terutama, untuk membuktikan bahwa jiwa-jiwa manusia tunggal yang nyaris tidak memiliki aktivitas intelektif, tetapi bekerja hanya melalui imajinasi juga hidup, sebagaimana akan kita bahas dalam Bab V Bagian ini mengenai eskatologi.[25] Tetapi secara absolut Shadra berpendapat bahwa wujud yang diberkahi imajinasi bebas dari materi alam meskipun ia tidak dapat bebas dari jenis keluasan dan kuantitas *(miqdar)* tertentu yang tentu saja, bukan material. Pandangan ini, pada gilirannya, bersandar pada ajarannya mengenai Dunia Imajinasi *('Alam al-Mitsal),* yang menurut pandangan ini, imajinasi, meskipun bukan spiritual, bukanlah material juga tidak dikenai langsung oleh

perubahan substantif sebagaimana dunia bentuk-bentuk fisik dan, karenanya, ada dengan sendirinya, bebas dari materi. Ibn Sina sendiri, meskipun ia memberikan argumen elaboratif dalam karyanya *al-Najat* dan *al-Syifa'* untuk membuktikan bahwa imajinasi mensyaratkan organ material agar tertanam dan, karenanya imajinasi tidak dapat menyelamatkan kematian fisik, mengatakan dalam *al-Mubahatsat* bahwa: "Jika penerimaan (fakultas atau organ) penerima bentuk-bentuk dan imajinasi yang dipahami adalah badan atau daya badan, maka badan tersebut akan ditimpa pemisahan (*tafarruq*, yakni diskontinuitas) bagian-bagian ketika makanan masuk ke dalamnya atau tidak. Alternatif kedua salah karena badan-badan kita ditimpa oleh kerusakan yang terus-menerus (dengan kelelahan) dan tambahan melalui makanan."[26] Kesimpulannya, fakultas semacam itu pasti non-material.

Tetapi setelah Ibn Sina, sebuah perkembangan baru yang menyeluruh muncul, periode kembali ke al-Ghazali, yang secara eksplisit diawali oleh al-Suhrawardi, yang mengatakan imajinasi mempunyai wujud mandiri dan kehidupan sendiri dalam Dunia Imajinasi (*'Alam al-Mitsal*), yang ditempatkan secara ontologis antara dunia gagasan murni spiritual (dapat dipikirkan) dan dunia materi kasat dan badan-badan material.[27] Perkembangan ini memudahkan Shadra untuk meyakini bahwa imajinasi – dunia gambar-gambar yang diperluas – bukan bagian dari alam material. Karena itu, Shadra berpendapat bahwa kesadaran diri tidak terbatas pada jiwa rasional, yakni manusia – sebagaimana para filosof berpendapat - tetapi juga merupakan sifat pokok imajinasi. Ibn Sina bingung ketika ditanya, apakah binatang mempunyai kesadaran diri dan apakah wujud binatang mempunyai prinsip di mana ia memelihara kesatuan wujudnya sepanjang hidup meskipun badannya berada dalam perubahan konstan. Ia menjawab bahwa binatang barangkali tidak menyadari diri mereka, tetapi hanya obyek-obyek yang mereka pahami dan direaksi, atau bisa jadi mereka mempunyai kesadaran yang samar akan diri mereka melalui persepsi terhadap obyek-obyek eksternal. Terhadap pertanyaan kedua, ia sangat ragu-ragu dan menunjuk pada beberapa alternatif, yang dalam salah satunya ia menegaskan bahwa binatang (dan barangkali juga tumbuh-tumbuhan) bisa jadi mempunyai faktor asli yang tidak dapat rusak.[28]

Bagaimanapun juga, Shadra secara kategoris menegaskan bahwa jiwa-jiwa binatang dapat hidup, karena mereka terpisah dari materi – berdasarkan kenyataan bahwa mereka mempunyai imajinasi – dan keterpisahan mereka bukan tidak konsisten dengan kecintaan terhadap kualitas perluasan (atau "badan murni") yang diperlukan bagi imajinasi. Shadra menggunakan argumen lama bagi kesatuan dan keabadian jiwa manusia, di mana badan manusia berada dalam perubahan yang terus-menerus, sementara jiwa dalamnya tetap sama, untuk membuktikan kesatuan dan keabadian jiwa binatang, karena badan binatang juga berada dalam perubahan yang terus-menerus, sedang jiwa dalamnya tetap sama. Adalah jelas, tegas Shadra, bahwa argumen ini berlaku untuk binatang sebagaimana ia juga berlaku untuk manusia.[29]

Demikian juga, argumen para filosof tentang pengetahuan-diri untuk membuktikan bahwa jiwa manusia terpisah dari badan, juga diterapkan oleh Shadra untuk jiwa binatang – dalam bentuk-bentuk kehidupan binatang yang lebih tinggi itulah persepsi-indera, beberapa jenis imajinasi-ingatan, dan gerak sukarela ditemukan. Karena binatang dapat menghindarkan diri dari hal-hal yang menyebabkan kesengsaraan dan mencari hal-hal yang memberikan kenikmatan, mereka pasti mempunyai idea yang memadai mengenai hal-hal ini dalam istilah-istilah imajinasi mereka. Untuk melakukan hal itu, binatang sudah semestinya memahami diri mereka.[30] Mengikuti gaya Neoplatonik, Shadra menegaskan bahwa dalam persepsi-indera sendiri, ia bukan obyek eksternal yang dipahami secara langsung; karena obyek eksternal hanyalah kesempatan bagi penciptaan bentuk yang dapat dipahami oleh jiwa dari dalam. Ini lebih banyak lagi dalam kasus bentuk-bentuk atau imajinasi yang tidak dipahami yang diciptakan oleh jiwa sendiri.[31] Karena itu, jiwa binatang bebas dari badan material. Begitu juga, pengetahuan-diri binatang adalah langsung, terus-menerus dan bebas dari pengetahuan tentang obyek-obyek luar, persis seperti kasus manusia.[32] Shadra bahkan melangkah jauh, menerapkan argumen Ibn Sina tentang imaterialitas diri manusia berdasarkan kesadaran diri langsung pada jiwa binatang. Satu-satunya perbedaan antara manusia dan binatang adalah manusia dapat melakukan perenungan, sementara yang kedua, binatang, tidak dapat;

tetapi kemudian sejumlah orang sama-sama kehilangan kemampuan merenung dan bekerja dengan imajinasi semata.[33)]

Pandangan Shadra bahwa jiwa-jiwa binatang dapat melepaskan diri dari badan-badan mereka – ia bersikukuh bahwa mereka, dalam pengertian tertentu, melepaskan diri dari badan-badan mereka karena mereka merupakan tatanan "imajinasi aktual" *(khayal bi al-fi'l)*, sebagaimana dibedakan dari jiwa manusia yang berkembang, yakni "intelek aktual" *('aql bi al-fi'l)* – didasarkan pada ajaran penting mengenai "Dunia Imajinasi" *('Alam al-Mitsal)*, yang dikembangkan setelah al-Ghazali oleh al-Suhrawardi, Ibn 'Arabi dan lain-lain. Menurut ajaran ini, struktur ontlogis realitas terdiri dari tiga dunia – dunia gagasan murni atau entitas intelektual di puncak, dunia imajinasi atau gambar murni di tengah, dan badan-badan material di anak tangga terbawah. Binatang yang berkembang dan manusia yang tidak berkembang adalah urutan dunia menengah gambar-gambar murni: meskipun mereka tidak dapat naik ke status intelek murni, mereka masuk ke "dunia lain" *(al-akhirah)*, sama dengan dunia material yang dikenai perubahan yang terus-menerus, bahkan jiwa-jiwa manusia dan langit juga dikenai selama mereka mempunyai hubungan dengan fisik dan tidak berkembang dan ditransformasikan ke dalam imajinasi murni. Tapi pada saat yang sama, sulit melihat bagaimana jiwa imajinatif dapat sepenuhnya dibebaskan dari materi dan berakhir dikenai perubahan material terus-menerus jika mereka tidak menjadi intelek murni – suatu syarat yang berulang-ulang ditegaskan oleh Shadra – dan tidak menemukan pemberhentian terakhir dalam bidang dan wujud Tuhan yang abadi.

Perkembangan jiwa, menurut Shadra, ditandai dengan pergantian stase peningkatan kesatuan dan ketunggalan – suatu penerapan prinsipnya mengenai gerak substantif. Mengingat fakultas-fakultas tumbuh-tumbuhan tersebar sepanjang badan mereka, jiwa sensitif binatang mencapai tingkat kesatuan yang lebih tinggi, karena jiwa sensitif, pada tingkat *sensus communis*, dapat menyatukan semua persepsi indera. Namun, jiwa sensitif berjalan melalui organ badan yang berbeda-beda dan menempati ruang, meskipun subyek persepsi bukanlah organ-organ ini tetapi jiwa itu sendiri. Imajinasi adalah fakultas pertama yang "terpisah" dan tidak bekerja melalui organ tubuh. Namun, imajinasi mengandung keluasan imajinasi (meskipun

imajinasi tidak menempati ruang yang riel dan bukan material): dan karenanya tidak dapat bebas sepenuhnya dari gagasan ruang, ia tidak memiliki kesatuan dan ketunggalan yang baik.[34)]

Ajaran tentang ketunggalan dan kesatuan jiwa yang progresif ini jelas masuk ke dalam gaya pemikiran Neoplatonik, meskipun hal itu bukan asing bagi Aristotelianisme. Pada tingkat pemikiran konseptual manusia, jiwa mencapai ukuran kesatuan yang memadai, karena konsep tidak terletak pada tempat manapun dalam badan, juga bukan obyek materialnya atau dalam materi; ia adalah bentuk murni tanpa materi dan dalam tujuannya ia menunjukkan penerapannya pada obyek yang tak terbatas. Karena itu, konsep benar-benar spiritual. Namun konsep-konsep semacam itu saling eksklusif dan, karenanya, majemuk. Meskipun konsep-konsep tersebut tumbuh dari jiwa (seperti akan kita lihat dalam bab berikutnya), namun mereka mengetahui obyek eksternal, obyek fisik – sebagai paradigma ketiadaan kesatuan – adalah sangat penting bagi pertumbuhan mereka. Karena itu, konsep-konsep dihubungkan, dalam pengertian tertentu, dengan obyek-obyek fisik. Hanya jika jiwa benar-benar menjadi "pikiran" atau "intelek perolehan", yakni ketika ia menjadi konsep kreatif pengetahuan yang bebas dari sarana badan, ia menjadi kesatuan sejati dan mencapai tingkat wujud "tunggal" yang semula masuk pada intelek yang terpisah.[35)]

Pada titik inilah Shadra menyerang ajaran Ibn Sina mengenai "intelek tunggal" dan hubungannya dengan intelek psikis atau konseptual dan mengatakan bahwa, menurut Ibn Sina, perbedaan antara dua tingkat intelek ini hanya, jika intelek tunggal mempunyai kesatuan – tanpa urutan temporal konsep-konsep tetapi melalui urutan logis dan kausal – intelek konseptual memiliki urutan penyimpulan dan temporal dan, lebih jauh, intelek tunggal menciptakan konsep-konsep ini, sementara intelek konseptual atau psikis hanya menerima konsep-konsep tersebut. Shadra menuduh Ibn Sina tidak mempunyai pemahaman yang tepat mengenai hakekat tunggal. Bagi Ibn Sina, prinsip tunggal memang menciptakan konsep-konsep, tetapi konsep-konsep yang terakhir ini tidak *ada di dalamnya* secara aktual, tetapi di luarnya; sedang bagi Shadra, semakin tunggal suatu prinsip, ia semakin mampu *mengandung,* dalam bentuk tunggal, semua hal yang ada di bawahnya.[36)]

Konsekuensi perbedaan ini muncul pada persoalan pengetahuan Tuhan (yang, menurut Ibn Sina, aksidental dan abadi bagi Esensi Tuhan, sedang, menurut Shadra, pengetahuan Tuhan inheren dalam esensi Tuhan dalam bentuk yang tunggal, seperti telah kita lihat dalam Bab II Bagian II), dan pada persoalan hubungan jiwa dengan fakultas-fakultasnya. Bahwa jiwa bekerja melalui fakultas-fakultas yang berbeda-beda memang tidak dapat ditolak. Namun, para filosof "masa-belakangan" seperti Abu al-Barakat, Fakhruddin al-Razi, al-Iji dan lain-lain, salah memahami dasar-dasar penegasan para filosof sebelumnya mengenai fakultas-fakultas jiwa yang berbeda-beda dan mengira basis mereka adalah bahwa setiap fakultas, menjadi tunggal, hanya menciptakan satu jenis tindakan.[37] Ini tidak benar; prinsip sebenarnya bagi diferensiasi fakultas-fakultas adalah kenyataan bahwa satu jenis tindakan dapat mengada – misalnya, makan – tanpa yang lain – misalnya, pertumbuhan, atau kenyataan bahwa dua jenis tindakan memang positif tetapi kontradiktif, misalnya asimilasi makanan dan dorongannya.[38] Jika tidak demikian, tindakan-tindakan yang berbeda dapat dilakukan oleh fakultas yang sama seperti, misalnya, watak yang, meskipun tunggal, menciptakan gerak dalam badan ketika ia berada di luar tempat alaminya, tetapi memberikan ketenangan di dalamnya ketika ia berada di tempat alaminya. Berangkat dari ketidakmengertian tersebut, para filosof dan teolog tadi menolak keragaman fakultas dan daya dalam obyek-obyek alam.[39]

Namun, fakultas-fakultas bukanlah *entitas-entitas* yang berdiri sendiri atau quasi-independen yang memiliki diferensia-diferensia esensial, sebagaimana perilaku spesies-spesies tumbuh-tumbuhan atau binatang. Diferensiasi mereka hanyalah melalui aksiden-aksiden jiwa manusia dalam pengertian bahwa beberapa di antara mereka berfungsi pada saat sebelum yang lainnya dan juga melalui penempatan fungsi yang berbeda-beda melalui organ-organ yang berbeda. Fakultas-fakultas semacam itu tidak *ada;* bahkan Shadra tidak mengatakan bahwa fakultas-fakultas tersebut dapat dibedakan hanya secara konseptual, dan mengira mereka itu, dalam suatu pengertian, riil.[40] Lalu, bagaimana kita harus memahami hubungan mereka dengan jiwa?

Shadra menegaskan, "Jiwa *adalah* semua fakultas."[41] Ini tidak harus dipahami bahwa jiwa merupakan kumpulan atau jumlah fakultas-fakultas, karena jumlah bagi Shadra tidak mempunyai wujud yang terlepas dari partikular-partikular yang menyusunnya. Sebaliknya, ia harus dipahami berdasarkan prinsip umum Shadra, yang dibahas beberapa kali sebelumnya dalam karya ini, bahwa "hakekat tunggal *adalah* segalanya."[42] Ini berarti apa yang beragam *berada pada satu tingkat wujud*, kesatuan yang jelas-jelas berada pada tingkat wujud yang lebih tunggal tentu lebih tinggi. Fakultas-fakultas adalah "mode" *(syu'un)* atau "manifestasi" *(mazhahir)* jiwa: pada tingkat mereka sendiri, fakultas-fakultas adalah riil, pada tingkat yang lebih tinggi dan lebih tunggal, mereka tertelan oleh jiwa, yang menciptakan mereka pada tingkat yang lebih rendah; meskipun demikian mereka ada sebagai kesatuan pada tingkat yang lebih tinggi. Hubungan mereka dengan jiwa adalah seperti hubungan hamba dengan raja atau seperti wujud-wujud malaikat dan akal kosmik dalam hubungannya dengan Tuhan.[43]

Jiwa tersebut, sebagai diri spiritual sebenarnya, merupakan kesatuan dalam semua pengalaman yang ditegaskan oleh para filosof dan serangan-serangan Fakhruddin al-Razi terhadap mereka bahwa mereka menganggap fakultas-fakultas sebagai subyek pengalaman, meskipun "dalam individu manusia tunggal terdapat sekelompok pemikir" benar-benar salah.[44] Yang benar adalah bahwa para filosof, termasuk Ibn Sina sendiri, kadang-kadang berbicara seakan-akan fakultas-fakultas ini sebagai wujud-wujud yang berdiri sendiri dan, karenanya, salah pengertian tentang hubungan penting antara jiwa dan fakultasnya yang muncul. Kenyataannya, jiwa tidak tumbuh sebagai kesatuan sejati dan sempurna hingga ia mencapai status intelek perolehan. Ada dua kesulitan yang menghalangi Ibn Sina mencapai pandangan ini. Pertama, seperti telah ditunjukkan sebelumnya, ia tidak paham betul hakekat prinsip tunggal. Kedua, Ibn Sina tidak menerima prinsip perubahan substantif *(harakah fi al-jauhar)*, yang dapat mengantarkannya berpendapat bahwa pada tingkat intelek perolehan jiwa mencapai tatanan wujud baru dan *tumbuh* sebagai intelek murni.[45] Al-Suhrawardi, meskipun mengungkapkan prinsip "lebih sempurna" dan "kurang sempurna," tidak sampai pada gagasan perubahan substantif dan, karenanya, ia mengalami kesulitan yang

sama dalam mempertahankan kesatuan jiwa. Sebenarnya, ia meyakini bahwa fungsi-fungsi tumbuh-tumbuhan, karena mereka fisik (dan setiap yang fisik, baginya, mati-dalam-dirinya), bukanlah disebabkan oleh daya-daya atau fakultas-fakultas jiwa yang inheren, tetapi melimpah secara langsung dari "Pemberi Bentuk" *(Wahib al-Suwar)*, yakni Intelek atau Cahaya Murni, dan fakultas-fakultas tersebut hanya mempersiapkan subyek untuk menerima bentuk-bentuk tersebut. Sekarang terdapat perbedaan yang jelas antara yang mempersiapkan dan yang menyebabkan atau yang mengharuskan (yakni, antara prinsip-prinsip reseptif dan produktif), daya api yang memanaskan, misalnya, bukan sekedar persiapan bagi kerja memanaskan tetapi meniscayakan atau menyebabkannya.[46)]

Kebenaran tersebut, sesuai dengan prinsip perubahan atau transformasi substantif, juga diungkapkan melalui ajaran ambiguitas sistematis *(tasykik)*[47)] wujud. Jiwa pertama-tama tumbuh sebagai tumbuh-tumbuhan, kemudian sebagai penerima dan penggerak pada tingkat binatang, kemudian sebagai intelek potensial dan akhirnya sebagai intelek murni ketika *istilah* jiwa tidak dapat lagi diterapkan padanya. Jiwa mempunyai wujudnya sendiri pada semua tingkat ini dan pada masing-masing tingkat ia sama, dalam satu pengertian, dan berbeda, dalam pengertian lain, karena wujud yang sama dapat melewati tingkatan-tingkatan perkembangan yang berbeda-beda.[48)]

Ibn Sina telah memberikan contoh yang bagus mengenai hubungan antara jiwa dan fakultas-fakultasnya dari bidang fisik ketika ia mengatakan bahwa badan bisa jadi dihubungkan dengan api, jika yang pertama hanya dapat dipanasi oleh yang kedua, atau ia bisa dihubungkan dengan api, jika yang kedua memanaskan dan menyinari badan tersebut sekaligus – di mana kedudukan yang lebih tinggi, yang menyinari, menjadi sebab kedudukan yang pertama, sebagai yang memanaskan – atau akhirnya, ia dapat dihubungkan dengan api, jika matahari tidak hanya memanaskan dan menyinari badan tersebut, tetapi membuatnya terbakar – hal mana pembakaran menjadi sebab (bersama api sebelumnya) pemanasan dan penyinaran. Meskipun demikian, Ibn Sina sendiri, ketika menggambarkan hubungan jiwa dengan badan, menggunakan bahasa yang kontradiktif: di satu sisi, ia menggambarkan fakultas-fakultas sebagai *limpahan dari (faidh)* jiwa, yang dianggap sebagai sumber *(mamba')* mereka, sementara di sisi

lain, ia menggambarkan jiwa hanya sekedar ikatan *(ribath)* yang menyatukan fakultas-fakultas dan aktivitas-aktivitas mereka dan menyebutnya titik pertemuan *(majma')* yang terakhir ini. Sekarang, konsepsi yang terakhir ini berlawanan dengan gagasan jiwa sebagai entitas sejati, tunggal dan transenden.[49)]

Ketika jiwa mencapai bentuknya tertinggi sebagai kesatuan yang sebenarnya, ia mengandung semua fakultas yang lebih rendah dan membentuk hakekat tunggalnya dari dalam. Pandangan yang umum diyakini bahwa ketika jiwa menjadi benar-benar berkembang dan terpisah, ia menegasikan dan menghilangkan bentuk-bentuk yang lebih rendah, merupakan suatu kesalahan mendasar; beberapa filosof salah menafsirkan makna "abstraksi" sebagai "perpindahan" atau "penegasian" sesuatu.[50)] Kesatuan dan ketunggalan yang sebenarnya tidak menegasikan, tetapi meliputi segala sesuatu. Itulah sebabnya mengapa jiwa, pada tingkat perkembangannya tertinggi, menyerupai Tuhan, karena Tuhan, dalam ketunggalan-Nya yang mutlak, meliputi segala sesuatu.[51)] Jiwa semacam itu mulai berfungsi seperti Tuhan dan menciptakan bentuk-bentuk dari dalam dirinya: pada tingkat inilah, Manusia Sempurna menjadi penguasa semua dunia – fisik, psikis dan yang dapat dipikirkan – seperti dimiliki oleh Ibn 'Arabi. Manusia Sempurna, menurut Ibn "Arabi, harus berfungsi secara langsung melalui ketunggalan dan kesatuan pikirannya, dan bukan melalui sarana, agar kehendaknya ditaati oleh semua ciptaan. Manusia Sempurna seperti itu tak lain adalah Wali yang Sempurna. Tetapi karena Manusia Sempurna ini memilih kerja melalui sarana eksternal – yakni, seperti nabi – dan mengungkapkan hukum-hukum dan perintah-perintah eksternal, ia bisa jadi ditaati oleh segolongan ciptaan dan tidak ditaati oleh segolongan lainnya. Ini bukanlah hal yang aneh dan tidak mengurangi kesempurnaan Manusia Sempurna, karena yang demikian itu adalah hakekat memfungsikan sarana eksternal sebagaimana dibedakan memfungsikan kesatuan pikiran dalam. Karena Tuhan sendiri, ketika Ia memutuskan bekerja secara eksternal melalui perintah dan sarana, tidak ditaati oleh bagian ciptaan-Nya sendiri, yakni Setan. Tetapi pada tingkat Keesaan-Nya, di mana sarana tidak ada, ketaatan terhadap Tuhan dijamin oleh batasan,

sedemikian rupa, mengingat keesaan-Nya meliputi semua, Setan sendiri menjadi bagian darinya.[52]

Menurut Shadra, kesamaan jiwa yang masuk ke dalam wujud persis seperti daya *dalam* materi – meskipun tidak seperti daya materi – karena ia memelihara karakter individualnya, bahkan ketika ia terputus dari badan dan menjadi anggota Alam Ketuhanan. Seperti akan kita lihat nanti dalam ajarannya mengenai eskatologi, ia menolak perpindahan jiwa, begitu juga pandangan yang menegaskan bahwa, setelah mati, jiwa individual memecahkan diri dalam samudera Wujud Abadi. □

CATATAN

1. *De Anima*, II, 1, 412a27; 412b, baris 5.
2. *Ibid.*, 413a, baris 8-9.
3. *De Anima*, diedit oleh Bruns (Berlin, 1887), hlm. 108, baris 19 dan seterusnya.
4. *Enneads*, IV, 7, 85, IV, 3, 21, (cf. I, 1, 8; I, 6, 5; IV, 6, 3, dan sebagainya).
5. Lihat terutama komentar Themistius, Simplicius dan Philoponus atas *De Anima* Aristoteles (cf. karya saya, *Avicenna's Psychology*, Oxford, 1952, Pendahuluan).
6. Lihat karya saya, *Prophecy in Islam*, London, 1958, Bab I, Bagian 1.
7. Al-Farabi, *al-Madinah al-Fadhilah*, Beirut, 1959, hlm. 53, baris 1 dan seterusnya.
8. Lihat karya saya, *Prophecy in Islam*, London, 1958, Bab I, Bagian 2.
9. Lihat *Avicenna's De Anima* (diedit F. Rahman), Oxford, 1959, hlm. 12, baris 9 dan seterusnya.
10. Aristotle, misalnya, *Physics*, 259b20 dan seterusnya tentang gerak langit yang terus-menerus.
11. *Avicenna's De Anima*, hlm. 16, baris 2 dan seterusnya.
12. *Asfar*, I, 3, hlm. 458, baris 7 dan seterusnya.
13. *Asfar*, IV, 1, hlm. 12, baris 4-13.
14. *Ibid.*, hlm. 16, baris 4-hlm. 18, baris 7.
15. Misalnya, *Asfar*, III, 1, hlm. 17, baris 8-13; *ibid.*, I, 3, hlm. 120, baris 1 dan seterusnya, dan pembahasan tentang gerak substantif dalam Bab V Bagian I sebelumnya.
16. Sub A, Bab V, Bagian I.
17. *Asfar*, IV, 1, hlm. 348, baris 16; *ibid.*, IV, 2, hlm. 116, baris 2-10.
18. *Ibid.*, IV, 1, hlm. 4, baris 3 dan seterusnya; hlm. 35, baris terakhir dan seterusnya; hlm. 121, baris 4 dan seterusnya; hlm. 123, baris 16-22; *ibid.*, hlm. 326, baris 6-hlm. 327, baris 3.
19. *Ibid.*, hlm. 16, baris 14-hlm. 17, baris 1.
20. *Avicenna's De Anima*, hlm. 16, baris 2 dan seterusnya; hlm. 255, baris 1 dan seterusnya; tentang penolakannya terhadap kebangkitan fisik, lihat karyanya *R. Ad-Hawiya* (Cairo, 1949).

21. *Ibid.,* hlm. 26, baris 3 dan seterusnya.

22. *Ibid.,* hlm. 46, baris 12-15.

23. *Ibid.,* hlm. 46, baris 16-hlm. 47, baris 4; al-Suhrawardi, *Opera Metaphysica,* I, hlm. 115, baris 6 dan seterusnya; *ibid.,* II, hlm. 112, baris 13; hlm. 114, baris 5 dan seterusnya. Perbedaan antara pernyataan-pernyataan dalam *Opera* I dan II jelas, karena dalam pernyataan yang pertama, kesadaran diri bukan konstitutif diri, tetapi terletak di luar diri, tetapi dalam pernyataan yang kedua, dualitas ini ditolak. Lihat karya saya *Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi* (Karachi, 1968), *Pendahuluan,* hlm. 14, baris 9 dan seterusnya.

24. Rujukan dalam catatan sebelumnya mengenai al-Suhrawardi.

25. Lihat Bab V, Sbu C Bagian ini, berikut.

26. *Asfar,* IV, 1, hlm. 228, baris 6-9.

27. Lihat karya saya, *Sirhindi, Pendahuluan, op.cit.,* hlm. 62, baris 10 dan seterusnya; lihat juga artikel saya, "Dream, Imajination and *'Alam al-Mitshal,"* *Islamic Studies* (Karachi-Islamabad), Vol. IV, No. 2, hlm. 167-80.

28. *Asfar,* IV, 1, hlm. 111, baris 2 dan seterusnya; hlm. 113, baris 5 dan seterusnya.

29. *Ibid.,* hlm. 42, baris 9-hlm. 44, baris 15. Namun, yang demikian itu bertentangan dengan pandangan dasarnya sendiri bahwah badan dan jiwa dalam perubahan terus-menerus.

30. *Ibid.,* hlm. 43, baris 1 dan seterusnya.

31. Lihat bab II dan III berikut – menurut Shadra, semua bentuk-bentuk kognitif, perseptif, imajinatif dan intelektif, diciptakan oleh jiwa dan ada juga Dunia Imajinasi dan Bidang Idea yang dengannya pikiran manusia melakukan hubungan.

32. *Asfar,* IV, 1, hlm. 43, baris 8 dan seterusnya.

33. *Ibid.,* hlm. 44, baris 8 dan seterusnya; lihat *ibid.,* hlm. 48, baris 4-7, di mana binatang dianggap sama dengan "imajinasi aktual" *(khayal; bi al-fi'l).*

34. Lihat rujukan dalam tiga catatan sebelumnya, dan Bab III tentang imajinasi berikut.

35. Tentang perkembangan Intelek, lihat Bab IV berikut.

36. *Asfar,* III, 2, hlm. 117, baris 3 dan seterusnya; *ibid,* I, 1, hlm. 369, baris terakhir dan seterusnya; lihat juga Bb IV Bagian ini berikut, dan Bab II Bagian III tentang pengetahuan Tuhan sebelumnya.

37. *Asfar,* IV, 1, hlm. 60, baris 3 dan seterusnya.

38. *Ibid.,* hlm. 60, baris 12 dst.; *ibid.,* hlm. 64, baris 11-15.

39. *Ibid.,* hlm. 63, baris 1 dst..

40. *Ibid.,* hlm. 65, baris 13 dst.; hlm. 68, baris 1 dst.

41. *Ibid.,* hlm. 51, baris 6; hlm. 121, baris 4 dst; hlm. 123, baris 16 dst.; hlm. 221, baris 5 dst.; hlm. 135, baris 1-hlm. 136, baris 5.

42. *Ibid.,* hlm. 121, baris 8-9; lihat juga Bab I, Sub C, Bagian I.

43. *Ibid.,* hlm. 137, baris 16 dst.; *ibid.,* hlm. 139, baris 13 dst., dan rujukan terhadap "Epistles of Brethren of Purity."

44. *Ibid.,* hlm. 65, baris 19 dst.

45. *Asfar,* IV, 2, hlm. 116, baris 11 dst.

46. *Asfar,* IV, 1, hlm. 108, baris 16-18.

47. Lihat Bab I, Sub 3 Bagian I; juga rujukan dalam catatan 41 sebelumnya; *Asfar,* IV, 2, hlm. 21, baris 12 dst.; *ibid.,* hlm. 61, baris 7 dst.-hlm. 63, baris 6 dsb.

48. Rujukan dalam catatan sebelumnya.

49. *Asfar,* IV, 1, hlm. 148, baris 2 dst. (cf. hlm. 35, baris 4 dst.); lihat *Avicenna's De Anima,* hlm. 261, baris 7 dst.

50. Tentang makna "abstraksi," lihat tiga bab berikut.

51. *Asfar,* IV, 1, hlm. 121, baris 8-11; *ibid.,* I, 3, hlm,. 277, baris 16 dst., terutama hlm. 379, baris 11-16.

52. *Ibid.,* IV, 1, hlm. 140, baris 1-hlm. 142, baris 6.

Bab II*)

TEORI PENGETAHUAN: I

A. *Pertimbangan Umum*

Shadra menegaskan identitas yang mengetahui dan yang diketahui, yakni identitas pikiran dan wujud, dalam semua pengetahuan. Tetapi hakekat identitas ini harus didefinisikan dengan cermat. Ia bukan berarti bahwa obyek-obyek eksternal, sebagaimana adanya, menjadi obyek pengetahuan. Bentuk-bentuk obyek eksternal, yang melekat dalam benda-benda dan hal-hal yang cocok dengan materi, tidak dapat bergerak ke dalam pikiran dan menjadi diketahui, karena bentuk-bentuk mental dan eksternal berbeda secara esensial dalam sejumlah hal.[1] Seperti akan ditunjukkan segera, bahwa status wujud mental *(al-wujud al-dzihni)* ini berbeda sama sekali dengan status wujud eksternal.[2] Karena itu, ketika sesuatu menjadi obyek pengetahuan, ia memperoleh suatu jenis wujud *(nasy'ah 'ilmiyyah)* baru, di mana karakteristik wujud eksternalnya dihilangkan dan memperoleh karakteristik tertentu yang baru. Misalnya, bentuk mental berhenti menjadi material, lalu menjadi universal – genus, spesies dan seterusnya. Karena itu, Shadra menyatakan bahwa wujud mental dan eksternal secara absolut tidak dapat saling berubah *(la tanqalib)* satu sama lain[3] dan, dengan demikian, berubah dari posisi realisme sebenarnya (naif) yang digunakan Aristoteles menjadi bentuk idealisme Plotinus.

Posisi ini didukung dengan pertimbangan persepsi-indera. Hal itu tidak berarti bahwa dalam persepsi-indera obyek pengetahuan adalah kualitas yang masuk ke dalam organ indera (melalui obyek eksternal) dan menghasilkan perubahan kualitatif dalam organ tersebut. Jika demikian persoalannya, maka ketika tangan saya menjadi hangat atau

*) Bab ini sebelumnya diterbitkan dalam *The Philosophical Forum*, Boston University, Vol. 6, no. 1 (New Series), Musim Gugur, 1973, hlm. 141-152.

mulut saya menjadi manis, orang lain dapat merasakan hal yang sama dengan memegang tangan saya atau melakukan hubungan yang sesuai dengan mulut saya. Tetapi ini jelas mustahil. Begitu juga, jika bentuk yang dapat dipersepsi masuk ke dalam organ tubuh – dan organ tersebut, bersifat fisik, yang mempunyai bentuknya sendiri – maka satu organ fisik akan mempunyai dua bentuk, ini juga mustahil. Ketika jiwa merasakan panas atau dingin, organ tidak menjadi panas atau dingin.[4]

Pertimbangan-pertimbangan ini menunjukkan bahwa bentuk-bentuk yang dapat dipersepsi bukanlah bentuk-bentuk wujud eksternal; juga bukan bentuk-bentuk yang ada dalam organ indera pada saat mempersepsi. Karena itu, bentuk-bentuk yang dapat dipersepsi adalah kerja, atau emanasi, jiwa itu sendiri dan kehadiran obyek pada organ indera hanya memberikan peluang untuk memproyeksikan bentuk dari jiwa. Semua bentuk pada pengetahuan dihasilkan oleh jiwa dengan cara seperti ini dan Shadra menegaskan bahwa hubungan bentuk-bentuk kognitif dengan jiwa analog dengan hubungan wujud yang mungkin [*mumkin al-wujud*] dengan Wujud yang Niscaya [*wajib al-wujud*], yakni Tuhan.[5] Jika demikian halnya berkenaan dengan persepsi indera, seberapa benar bahwa itu karena imajinasi, dan seberapa benar itu hanyalah proses pemahaman. Jika dalam persepsi indera, organ indera setidak-tidaknya memperantarai obyek internal dan tindakan mempersepsi, dalam imajinasi dan proses pemahaman tidak ada organ tubuh yang dipekerjakan.

Mengenai definisi pengetahuan, para filosof telah memberikan sejumlah pandangan tentang hal ini. Meskipun masing-masing pandangan ini terbuka bagi kebenaran-kebenaran yang serius, namun adalah mungkin untuk sampai pada definisi yang memuaskan dengan menggunakan pandangan-pandangan tersebut sebagai dasar. Pada saat yang sama akan ditemukan beberapa dari pandangan ini jauh dari kebenaran sehingga tidak dapat diperbaiki. Pandangan pertama yang akan kita lihat adalah pandangan yang mendefinisikan pengetahuan – terutama pengetahuan intelektual – dalam istilah-istilah abstraksi atau pemilahan dari materi. Abstraksi diambil dengan maksud memisahkan dari materi dan menyisihkan tambahan-tambahan material. Ini berarti abstraksi dianggap sesuatu yang *negatif*. Sekarang, jika kita mengetahui sesuatu, kita menyadari bahwa pengetahuan adalah positif

dan tidak menyadari negasi. Begitu juga, ketika kita mengetahui binatang atau manusia, kita tidak menegasikan keduanya dari materi; karena memang konsep binatang dan manusia mengandung dimensi-dimensi material.[6] Ini menunjukkan bahwa abstraksi tidak tercapai melalui penegasian sesuatu. Kedua, ketika mungkin untuk mengatakan, "A mengetahui B," adalah mustahil mengatakan "A adalah abstrak dari B," atau "B adalah abstrak bagi A." Karena jika A abstrak, ia harus juga menjadi abstrak bagi orang lain, termasuk bagi A. Akhirnya, "menjadi abstrak" tidak dapat diterjemahkan "sebagai pengetahuan." Karena itulah mengapa *abstraksi mensyaratkan bukti untuk menunjukkan* bahwa semua pengetahuan mengandung abstraksi.[7]

Pendekatan kedua terhadap definisi pengetahuan adalah bahwa pengetahuan tercapai dengan menanamkan *(insprinting)* bentuk obyek dalam subyek. Tentu tidak benar mengenai pengetahuan-diri, karena seperti diakui oleh semua bahwa pengetahuan-diri tidak terjadi dengan menanamkan bentuk seseorang ke dalam dirinya. Kedua, menanamkan bentuk-bentuk dalam materi tidak menjadi pengetahuan karena badan-badan adalah material. Juga tidak benar bahwa, dalam materi, kehadiran kuantitas, ruang, posisi dan seterusnya menghalanginya untuk mengetahui, karena ketika jiwa mengetahui sesuatu, ia mengetahuinya berdasarkan kuantitas, kualitas, posisi dan seterusnya. Karena itu, mengatakan bahwa pengetahuan tercapai dengan menanamkan bentuk-bentuk dalam sesuatu yang berfungsi untuk mengetahui menimbulkan pertanyaan dan bukan suatu jawaban. Para filosof tertentu, dalam rangka menghindari kesulitan-kesulitan yang mengelilingi teori penanaman bentuk ini, mendefinisikan pengetahuan sebagai hubungan yang unik antara subyek dengan obyek. Terlepas dari kenyataan bahwa pandangan ini tetap tidak dapat menyingkap fenomena pengetahuan-diri (karena menjadi suatu hal yang sulit menafsirkan pengetahuan-diri sebagai "hubungan" antara diri dengan dirinya), ia mengharuskan kesimpulan bahwa sesuatu yang tidak ada secara aktual tidak dapat diketahui dalam pengertian apapun, karena tidak ada hubungan antara pikiran dengan non-wujud. Berdasarkan pandangan ini juga, sulit menjelaskan kebodohan dalam pengertian tidak mengetahui, karena, jika hubungan ini hadir, ada pengetahuan yang benar; dan jika hubungan itu tidak ada, tidak ada pengetahuan

sama sekali. Jika seseorang sependapat dengan Fakhruddin al-Razi bahwa pengetahuan bukan sekedar hubungan, tetapi kualitas relasional *(kaifiyyat dzat idhafah),* seseorang mudah dikritik oleh keberatan yang sama. Demikian juga bahwa pengetahuan sebagai kualitas ekstrinsik bagi wujud-Nya, dan bukan esensial bagi-nya.[8]

Pandangan bahwa pengetahuan merupakan kualitas aksidental pikiran juga dipegang oleh Ibn Sina dalam konteks tertentu. Tetapi Ibn Sina melihat kesulitan besar mengenai bagaimana, jika bentuk mental harus berhubungan dengan realitas eksternal, suatu substansi dalam realitas eksternal menjadi aksiden dalam pikiran. Jawaban Ibn Sina adalah bentuk mental, yang merupakan aksiden bagi pikiran, ini semisal suatu hakekat, jika harus mengada secara eksternal, ia akan menjadi substansi dan bukan sebagai aksiden. Bahwa jawaban ini bukan solusi sebenarnya bagi kesulitan tersebut adalah jelas, karena penjelasan ini melakukan alasan yang sama dengan ajaran abstraksi. Karenanya, tidak bermakna untuk mengatakan bahwa yang menjadi substansi dalam dirinya beralih menjadi aksiden dalam pikiran.[9]

Al-Suhrawardi berusaha menerjemahkan fenomena kognisi ke dalam istilah Cahaya. Ia menempatkan kategori-kategori Cahaya dengan Cahaya dalam dirinya dan Cahaya bagi yang lain. Yang pertama substansi yang mengada dengan sendirinya dan mengetahui dirinya, sejauh substansi tersebut mengidentifikasi wujud sebenarnya dengan pengetahuan. Namun, ia tidak konsisten dalam teori pengetahuannya yang lain. Bahkan terhadap sesuatu yang merupakan, menurutnya, Kegelapan murni *(ghawasiq)* sekalipun, ia mengizinkan dapat diketahui melalui kesadaran iluminasi langsung, seperti badan dan kuantitas murni. Begitu juga, karena binatang mempunyai kognisi, setidak-tidaknya terhadap hal-hal yang partikular, ia harus ditempatkan, berdasarkan prinsip-prinsipnya, sebagai diberkahi dengan Cahaya; tetapi karena kognisi mengandung kognisi-diri, akibatnya binatang adalah juga intelek murni.[10]

Shadra kemudian mulai menegaskan pandangannya sendiri mengenai pengetahuan:

> Pengetahuan bukanlah pengurangan, seperti abstraksi dari materi, juga bukan hubungan tetapi suatu wujud. Ia bukan sembarang wujud, tetapi wujud aktual, bukan potensial. Bahkan ia bukan

sekedar wujud aktual, tetapi wujud murni yang tidak tercampur dengan non-wujud. Semakin meningkat kebebasannya dari non-wujud, intensitasnya sebagai pengetahuan pun semakin meningkat.[11] Materi pertama, yang merupakan ketakterhinggaan dan potensi murni, bergerak semakin sangat jauh dari memiliki status pengetahuan. Ia menjadi terbatas dengan menerima bentuk badan. Bahkan badan sendiri tidak dapat menjadi pengetahuan, karena ia bukan wujud murni: anggota-anggota badan, yang menjadi saling ekslusif, tidak pernah hadir satu sama lain dan, karena itu, badan tidak pernah mencapai suatu kesatuan sebenarnya yang menjadi prasyarat bagi wujud dan pengetahuan yang benar. Tak satupun anggota badan yang diimajinasikan sebagai abadi dapat dipredikatkan terhadap keseluruhan, sebagaimana keseluruhan tidak dapat dipredikatkan pada anggota tersebut, dan bahkan badan sebagai suatu keseluruhan tidak dapat mencapai wujudnya melalui keabadian [kontinuitas] bagian-bagian ini dan kesempurnaannya terletak pada peningkatannya dalam keabadian. Sekarang, bagaimana sesuatu, yang kesempurnaannya *(kamal)* mengandung ketiadaan-wujudnya (non-being, *zawal*), dapat menjadi dirinya sendiri (yakni, sebagai entitas yang berdiri sendiri)? Dan sesuatu yang tidak dapat menjadi dirinya sendiri tidak dapat mencapai atau memiliki dirinya, dan jika sesuatu tidak dapat memiliki dirinya, bagaimana ia dapat dimiliki oleh sesuatu yang lain?[12]

Sekarang, "pencapaian dan pemilikan" *(al-nayl wa* [illegible]) merupakan esensi pengetahuan. Karena itu, badan dan kaitan-kaitan fisiknya tidak dapat menjadi obyek pengetahuan yang sebenarnya kecuali melalui bentuk, yang berbeda dari bentuk jasmani. Bentuk lain ini merupakan bentuk yang benar-benar baru yang memiliki karakter spiritual, bentuk yang timbul dari dalam jiwa. Dalam kata-kata Coleridge:

...Kita menerima tetapi apa yang kita berikan,
Dan hanya dalam diri kita sendiri Hakekat hidup ada.[13]

Jadi pengetahuan adalah *"wujud murni," bebas dari materi*.[14] Wujud semacam itu adalah jiwa, ketika ia benar-benar telah berkembang menjadi intelek perolehan. Jiwa tidak memerlukan lagi bentuk-bentuk yang melekat ke dalamnya, seperti aksiden-aksiden-

nya, tetapi menciptakan bentuk-bentuk dari dalam dirinya atau, dari bentuk-bentuk ini. Inilah makna identitas pemikiran dan wujud. Ini juga menjelaskan ucapan yang telah disebutkan sebelumnya, yakni pengetahuan dihubungkan dengan jiwa, sebagaimana alam yang mungkin dihubungkan dengan Tuhan. Karena hanya Tuhan sebagai Wujud Murni dan Tunggal, Jiwa Mutlak dan semua wujud dihubungkan kepada-Nya berkat "wujud yang terhampar" *(wujud munbasith)* pada tingkatan-tingkatan yang berbeda – yang merupakan dunia wujud identitas dalam keragaman ganda secara sistematis, yang pada saat yang sama menghasilkan alam esensi semi-riil – sehingga Jiwa menaik, berkat pengetahuan yang terhampar (yang merupakan kesamaan sempurna dengan "wujud terhampar" Tuhan) pada tingkatan hal-hal yang dapat diketahui yang berbeda-beda - tingkat persepsi, imajinasi, estimasi dan penalaran – sebagai hal-hal yang dapat diketahui beragam yang, dalam satu pengertian, berbeda dan, dalam pengertian lain, identik.[15]

Perlu dicatat dengan jelas pengertian yang digunakan dalam ungkapan "murni yang bebas dari materi"; jika tidak demikian, kemungkinan ia akan menjadi sandungan yang disalahpahami. Sesuatu yang bebas dari materi juga disebut bentuk atau bentuk murni dan abstrak. Bentuk, dalam pengertian ini, juga dapat berarti esensi. Inilah yang dengan jelas *tidak* digunakan di sini, jika kita tidak ingin kembali kepada ajaran abstraksi bentuk-bentuk yang hubungannya dengan jiwa akan menjadi salah satu kualitas aksidental lagi. Sebaliknya, ketika bentuk bebas dari materi, ia menjadi wujud murni, bukan esensi, dan suatu wujud tidak dapat diketahui melalui bentuk, tetapi melalui identitas-diri intuitif atau pengetahuan langsung. Tanpa dimensi eksistensial ini bagi bentuk dan identitas pengetahuan dan wujud berikutnya, sangat mungkin berkeberatan bahwa dari *konsep* "bentuk yang bebas dari materi," tidak mungkin mendeduksi "pengetahuan," karena dua hal yang tidak sama. Itulah sebabnya, mengapa ketika kita mengetahui bahwa Tuhan, misalnya, bebas dari materi, kita tetap harus *membuktikan* pengetahuan tentang diri-Nya dengan argumen lebih jauh. Jawabnya adalah kita tidak berbicara di sini mengenai *konsep abstrak,* "bentuk yang bebas dari materi," tetapi mengenai *kenyataan* bahwa wujud tidak dapat diketahui kecuali

melalui identitas diri dan intuisi langsung, dan ini hanya mungkin dalam wujud yang bebas dari materi.[16)]

Jawaban yang sama juga berlaku bagi keberatan yang disebutkan oleh al-Thusi seperti dikemukakan al-Mas'udi berikut: Jika pengetahuan saya identik dengan diri saya, bagaimana dengan pengetahuan saya tentang pengetahuan-diri saya... *ad infinitum?* Jika yang terakhir ini identik dengan diri saya, maka diri saya tidak lagi tunggal, tetapi tersusun. Jika tidak, intuisi diri saya yang utama identik dengan diri saya, maka pernyataan saya pada tingkat yang lebih tinggi bukan mengenai diri saya secara eksistensial, tetapi hanya secara tidak langsung atau *sebagai konsep.* Karenanya, mengenai intuisi utama saya dapat diungkapkan dengan mengatakan, "Saya mengetahui diri-saya," pernyataan saya pada tingkat yang lebih tinggi tentang pengetahuan-diri saya mengambil bentuk, "Saya tahu bahwa saya mengetahui diri-saya." Jawaban Shadra ini nampak tidak logis, karena sudah jelas bahwa meskipun intuisi-diri saya yang utama dapat dinyatakan dalam bentuk tidak langsung: "Saya tahu bahwa saya ada." Karena itu, jawaban al-Thusi kelihatannya lebih benar ketimbang jawaban Shadra, yakni bahwa pengetahuan-diri saya yang utama adalah dalam bentuk esensial yang identik dengan diri-saya, dan karenanya, langsung tetapi ia juga dapat dinyatakan dalam bentuk tidak langsung yang tidak identik dengan diri-saya, tetapi tentang diri saya.[17)] Di tempat lain, Shadra sendiri menegaskan bahwa pengetahuan tidak langsung mengenai diri juga mungkin, hal mana ia bukan intuisi, tetapi pengetahuan tentang tatanan konseptual.[18)]

B. *Masalah "Wujud Mental" (al-Wujud al-Dzihni)*

Pernyataan Shadra bahwa pengetahuan mensyaratkan status wujud baru bagi obyek yang diketahui, "wujud-bagi-pengetahuan", menimbulkan pertanyaan mengenai hakekat wujud mental *(al-wujud al-dzihni),* dan hubungan wujud ini dengan obyek yang diketahui.Tugas pertama dalam hubungan ini adalah membuktikan bahwa ada sesuatu yang menjadi "wujud mental" yang dibedakan dari eksistensi sebenarnya; ini diklaim Shadra dapat diselesaikan dengan

menunjukkan bahwa karena, dalam persepsi indera, obyek material eksternal dalam dirinya tidak dapat hadir pada pikiran dan karenanya diketahui, jiwa harus menciptakan bentuk yang berhubungan, melalui hakekatnya. Ini jauh lebih benar dalam hal imajinasi yang diciptakan jiwa dari dalam dirinya. Tentang bentuk intelektif, posisi Shadra adalah bahwa bentuk-bentuk ini benar-benar ada, dalam pengertian Platonis, dan sebagai "individu-individu imaterial" *(afrad),* dan bahwa ketika jiwa benar-benar mengetahui bentuk-bentuk tersebut, ia berjalan sedemikian rupa dengan pengetahuan iluminasi langsung untuk menjadi identik dengan bentuk-bentuk ini. Namun, karena jiwa biasa tidak dapat menalar bentuk-bentuk di atas sepenuhnya disebabkan oleh keterikatannya terhadap "urusan-urusan jasmani dan hal-hal material," ia hanya dapat melihatnya dalam bentuk yang "kabur" seperti orang yang berpenglihatan lemah melihat sesuatu yang jauh dalam kegelapan.[10)]

Karena "penglihatannya yang kabur" terhadap Bentuk, pikiran diberi kemampuan untuk membentuk "esensi," yang kemudian berperan sebagai "universal-universal" yang dapat diterapkan pada spesies-spesies yang berbeda-beda. Dalam melakukan hal ini, pikiran perlu bertindak keras terhadap realitas, karena realitas bukan esensi, tetapi spektrum wujud. Esensi hanyalah sesuatu yang "tidak nyata" dan "negatif," sebagai sifat pokok wujud yang pasti dan mengiringi semua tingkatannya. Meskipun demikian, kerja pikiran dengan tingkatan-tingkatan tersebut juga suatu realitas urutannya sendiri, dan benar bahwa dalam pengertian tertentu tingkatan-tingkatan itu "ada dalam pikiran."

Karena itu, semua bentuk apakah perseptif, imajinatif ataukah intelektif, ada dalam pikiran. Tetapi kita harus cermat dalam upaya memahami makna ungkapan "dalam pikiran." Bentuk-bentuk ini tidak *masuk dalam pikiran* sebagaimana bentuk kuda dalam sepotong lilin, misalnya. Sebaliknya, mereka melekat pada pikiran, sebagaimana tindakan-tindakan atau ciptaan yang dilekatkan atau hadir pada pelaku atau penciptanya.[20)] Penggunaan partikel "dalam", membedakan tipe-tipe wujud yang berbeda. Sesuatu bisa jadi ada dalam suatu tempat, seperti air ada "dalam" kendi atau kendi dalam suatu ruangan. Tetapi ketika sesuatu dikatakan "dalam" ruang atau waktu, ini suatu penggunaan yang berbeda. Ketiga, penggunaan filosofis "dalam" adalah

ketika sesuatu dikatakan ada "dalam dunia eksternal." Penggunaan "dunia eksternal" tidak berarti tempat "di mana" sesuatu itu ada, tetapi sekedar menunjukkan status atau tingkat wujud, yakni tingkat di mana sesuatu berjalan berdasarkan sifat-sifat alaminya. Begitu juga, ketika sesuatu dikatakan "dalam pikiran," pikiran dalam penggunaan ini tidak dapat dipahami sebagai "wadah," tetapi hanya berarti pikiran mempunyai seperangkat sifat atau esensi yang dapat diterapkan pada realitas eksternal dan mengklasifikasi sesuatu.[21)] Tentu, pikiran, sebagai wujud eksternal dan sebagai suatu perkakas realitas obyektif, disifati dengan esensi yang diketahui yang dapat, dalam pengertian ini, dikatakan menyifati pikiran *(kaif nafsani)*. Namun, secara intrinsik, pikiran mengakui dunia eksternal dan memperlakukannya sebagai gagasan, konsep atau esensi *(ma'ani, mafahim, mahiyat)*.

Masalah hubungan bentuk mental dengan realitas eksternal ini telah menyusahkan banyak filosof Muslim semenjak Ibn Sina dan telah menghasilkan pembahasan-pembahasan yang elaboratif. Pada akar pembahasan-pembahasan ini adalah penilaian bahwa jika bentuk mental harus merefleksikan realitas secara meyakinkan, maka yang pertama harus memelihara karakteristik yang kedua. Dari sini muncul tuntutan, jika sesuatu adalah substansi dalam realitas eksternal, bentuk mental juga harus menjadi substansi. Tetapi Ibn Sina dan lain-lainnya menggambarkan bentuk mental sebagai kualitas atau aksiden jiwa, seperti telah kita katakan, dalam suatu pengertian, adalah benar. Tetapi penggambaran ini, dari sudut pandang pengetahuan, ekstrinsik. Sementara lain-lainnya menegaskan bahwa bentuk mental ini menyimpan karakteristik esensial realitas eksternal dengan modifikasi-modifikasi tertentu. Sebagai contoh, sepotong magnit, ketika ditaruh bebas ia menarik besi, tetapi ketika dipegang di tangan, ia tidak menariknya. Alur argumen ini mustahil dan melakukan kesalahan yang membingungkan mengenai tatanan wujud yang berbeda-beda. Karena idea atau bentuk dalam pikiran tidak bergerak keluar darinya dan ada secara eksternal sehingga ketika ia di luar pikiran, ia mempunyai karakteristik tertentu, sementara ketika dalam pikiran, ia mempunyai karakteristik tertentu lainnya.[22)]

Para filosof lain, dalam upaya menghindari kesulitan-kesulitan ini, meminta dukungan dari ajaran abstraksi dan, seperti telah kita

katakan, menegaskan bahwa apa yang diketahui (dan dimiliki) pikiran bukanlah realitas luar itu sendiri, tetapi gambar atau kopinya, dan imajinasi mental semacam itu tidak perlu memiliki apa-apa yang dimiliki oleh realitas luar – yang bisa jadi bukan substansi, misalnya. Sebagian yang lain mendefinisikan bentuk atau imajinasi mental sebagai wujud "seolah-olah ia ada di luar pikiran, ia berarti substansi" dan Jalaluddin al-Dawwani adalah di antara yang berpandangan demikian. Lalu, apakah kita juga akan berkesimpulan bahwa bentuk mental, sebut saja, manusia, seolah ia ada dalam pikiran, yang mempunyai dua tangan, dua kaki dan seterusnya? Ajaran abstraksi ini bahkan lebih mustahil dan berbahaya dibanding contoh magnit tadi, karena ia mempunyai akibat-akibat penting bahwa kita tidak akan mengetahui realitas. Karena, tentu saja, suatu hal yang pasti mengenai tindakan mengetahui mental kita adalah kita mengetahui tentang manusia, misalnya, sebagai substansi yang mempunyai badan dengan seluruh organnya, mempunyai ketinggian lurus atau tegak lurus dan sebagainya.[23)]

Menurut Shadra, masalah ini muncul akibat kebingungan jenis-jenis proposisi tingkatan yang secara logis berbeda. Dalam proposisi kategoris informatif, konsep atau idea mental sesuatu di luar pikiran, ditegaskan sebagai, misalnya, "demikian dan demikian adalah manusia." Proposisi-proposisi ini "eksistensial" *(wujudi),* dan predikasi-predikasi semacam itu disebut "predikasi informatif biasa" *(al-haml al-sya'i').* Tetapi dalam proposisi di mana konsep atau idea merujuk, tidak kepada realitas, tetapi kepada dirinya sendiri, predikasi semacam itu disebut "predikasi pertama atau tautologis" *(al-haml al-awwali).* Dalam kasus ini, predikat hanya memberi makna atau definisi subyek, misalnya, "manusia adalah hewan rasional." Karena itu, bentuk mental hanyalah makna atau esensi dan tidak melampauinya, mengingat dalam proposisi informatif bentuk mental tidak direnungkan *per se,* tetapi dibuat hanya sebagai "cara melihat" *(hikayah li al-manzhur ilaih)* ke realitas.[24)]

Sungguh, pembicaraan tentang "bentuk-bentuk mental" tidaklah benar karena pembicaraan memberikan kesan gambar, keserupaan dan sebagainya. Apa yang dimiliki pikiran adalah gagasan, konsep atau esensi *(ma'ani, mafahim, mahiyyat),* seperti telah disebutkan sebelumnya. Agar memiliki ini semua, pikiran tidak memerlukan

"bentuk-bentuk yang ada dalam intelek." Para filosof telah tersesat pada titik ini, karena mereka telah mengidentifikasi tindakan mengetahui mental dengan aksiden atau gambar dalam pikiran, dan tidak benar-benar yakin kepada kesatuan yang mengetahui dan yang diketahui dalam tindakan mengetahui dalam urutan wujud mental. Ada juga filosof lain yang tidak percaya sama sekali pada urutan mental dan mengira bahwa ajaran wujud mental, jauh dari menyelesaikan masalah, telah menciptakan kesulitan-kesulitan tertentu yang hebat. Sekarang kita harus beralih kepada keberatan-keberatan yang lebih serius mengenai tesis wujud mental dan solusinya.

Dalam alam konsep atau gagasan, ada hal-hal yang tidak berhubungan dengan realitas luar; sebagian tidak dapat mengada sama sekali dalam realitas karena kontradiksi-diri (seperti lingkaran-persegi). Sekarang, gagasan-gagasan semacam itu murni, karena di antara hal-hal lain, keduanya berbeda satu sama lain dan masing-masing mempunyai makna. Karena itu, percaya kepada wujud mental akan mengandung kontradiksi-kontradiksi-diri yang ada dalam pikiran. Jawaban Shadra adalah meskipun pikiran dapat memahami hal-hal yang tidak mungkin, ia tidak menjadikan hal-hal tersebut sebagai konsep-konsep sesungguhnya. Tetapi realitas mereka sebagai gagasan-gagasan harus diakui dan tidak ada kesulitan dalam masalah ini, karena kita telah menegaskan bahwa wujud mental terpisah dari wujud sebenarnya. Karena itu, kita harus membedakan gagasan dalam pengertian ini dan esensi yang sebenarnya. Sebagian orang, karena mereka tidak membedakan antara dua hal tersebut, menegaskan bahwa ketika kita mengatakan, misalnya, "lingkaran-persegi tidak mungkin," lingkaran-persegi harus ada dalam pikiran kita untuk menjadikan proposisi semacam itu mungkin. Sesungguhnya, sesuatu yang tak mungkin seperti "kesetaraan Tuhan" harus eksis tidak hanya dalam pikiran, tetapi juga di dalam realitas, karena jika "kesetaraan Tuhan" ada dalam pikiran, dan hal itu kemudian menjadi kesetaraan Tuhan, maka ia juga harus eksis secara eksternal! Dengan argumen ini, para filosof berusaha merusak urutan wujud mental. Menurut Shadra, wilayah hal-hal yang dapat dipahami lebih luas ketimbang wilayah hal-hal yang riil dan mungkin. Dengan kata lain, tidak semua yang tidak mungkin – secara logis – mustahil, dalam pengertian tidak mempunyai makna sama sekali. Dalam pengertian ini, pikiran bahkan

dapat memahami dirinya sebagai non-wujud – yang tentu secara logis tidak mungkin. Tetapi, untuk menjadi bermakna – dan karenanya ada dalam pikiran – adalah satu hal dan untuk menjadi esensi yang riil adalah hal lain. Secara umum, Shadra kelihatannya membedakan: (1) yang riil yang mempunyai esensi dan kejadian-kejadian yang riil; (2) non-wujud, semisal *'anqa'* [burung garuda] yang tidak riil dan tidak mempunyai kejadian-kejadian dalam realitas, tetapi secara logis dapat mempunyai kejadian-kejadian dan karena itu bukan tidak mungkin ia mempunyai kejadian-kejadian dan karena itu bukan tidak mungkin ia mempunyai esensi; dan (3) yang tidak mungkin, yang secara logis tidak dapat mempunyai kejadian-kejadian riil dan akibatnya tidak mempunyai esensi *(haqiqah)*, tetapi ia dapat dipahami oleh pikiran dan, karenanya, mempunyai makna dan menjadi gagasan *(mafhum)* yang sesungguhnya.[25]

Dalam alam proposisi-proposisi, kita mempredikatkan sifat-sifat positif sesuatu yang tidak ada, misalnya, dalam proposisi "setiap *'anqa'* [garuda] (burung mitos) dapat terbang." Bahkan dalam kasus sesuatu yang benar-benar ada, kita tidak dapat membatasi diri kita pada contoh-contoh yang ada, tetapi juga melalui penilaian-penilaian atas anggota-anggota potensialnya, sebagai contoh, ketika kita mengatakan "jumlah sudut segitiga semua segitiga adalah sama dengan dua sudut sikut-siku." Keberatan terhadap contoh pertama, ia tidak merujuk pada sesuatu yang non-wujud atau mental sebenarnya, tetapi merujuk pada realitas eksternal dalam bentuk hipotesis. Karena itu, proposisi tersebut secara aktual menegaskan, "Sesuatu, jika ada dan memiliki sifat-sifat demikian dan demikian, sebagai *'anqa'* [burung garuda]." Karena itu semua wujud adalah riil dan tidak disebut susunan wujud lain. Dalam kasus contoh kedua, penilaian harus benar mengenai jumlah tak terbatas hal-hal partikular segitiga, yang kesemuanya secara simultan harus dipahami dalam pikiran, yang hal itu tidak mungkin. Dalam jawabannya, Shadra menegaskan bahwa dalam kasus-kasus universal atau umum, penilaian tidak berurusan langsung dengan individu-individu semacam itu, sebagaimana para [illegible] belakangan kelihatannya "berpegang pada pandangan ter-[illegible]" tetapi berurusan dengan gagasan; dan hanya melalui gagasan, [illegible]ilaian secara tidak langsung diberikan kepada individu-individu [illegible] universalitas yang mencirikan makna gagasan itu sendiri.[26)]

Ketiga, pertentangan-pertentangan antagonis berdasarkan proposisi kita mengenai masa lalu; jika kita telah melihat seorang A pada masa lalu, yang sekarang tidak ada lagi, tetapi membicarakannya, tentu kita sedang membicarakannya dan bukan imajinasi kita sekarang tentang hal itu. Dalam menjawab masalah tersebut, sebagian orang mendukung kesatuan pengalaman masa lalu dan kesan mental, yang tentu mustahil. Jawaban Shadra, kita "menggunakan" kesan mental kita sekarang untuk merujuk ke, atau menggambarkan obyek pengalaman masa lalu kita, (sebagaimana, kita dapat menggunakan kesan-kesan ini untuk menggambarkan secara subyektif atau reflektif keadaan mental kita sekarang).[27] □

CATATAN

1. *Asfar,* I, 3, hlm. 300-304. Pembahasan yang lebih memadai tentang kesatuan yang mengetahui dan yang diketahui ada dalam konteks pengetahuan intelektif.
2. Lihat Sub B Bab ini.
3. *Asfar,* I, 3, hlm. 281, baris 5-6.
4. *Ibid.,* hlm. 282, baris 1 dst.
5. Ini merupakan konsekuensi dari pandangan Shadra bahwa jiwa adalah analog dengan ketunggalan Tuhan dan wujud tunggal adalah segala sesuatu, dan darinya, dengan demikian, muncul segala sesuatu.
6. *Asfar,* I, 3, hlm. 306, paragraf pertama; *Asfar,* IV, 2, hlm. 95, baris 6 dst.
7. *Ibid.,* hlm. 289, paragraf terakhir.
8. Pengetahuan sebagai bentuk dibahas dalam *ibid.,* hlm. 288, baris 8 dst.; pengetahuan sebagai hubungan, hlm. 290, baris 3 dst.
9. *Ibid.,* hlm. 305-8.
10. *Ibid.,* hlm. 291, baris 16-hlm. 292, baris 5.
11. Yakni, hingga ia menjadi bentuk tunggal secara absolut sebagai intelek intuitif; lihat catatan 5 sebelumnya.
12. *Ibid.,* hlm. 297, dari awal-hlm. 298, baris 4.
13. Coleridge dalam puisinya *Ode to the Moon.* Jelaslah bahwa ia bukan merupakan bagian posisi ini sebagaimana hal-hal tersebut tidak ada dalam dunia eksternal, yakni ia bukan idealisme subyektif. Namun Shadra tidak menempatkan diri dalam kesulitan-kesulitan besar dengan mengatakan bahwa obyek langsung pengetahuan jiwa adalah gagasan aslinya *dan obyek-obyek eksternal yang dipahami secara tidak langsung atau dengan tujuan kedua.* Lihat Bab berikutnya untuk elaborasi lebih jauh.
14. *Ibid.,* hlm. 292, baris 6; *ibid.,* hlm. 294, baris 11; *Asfar,* I, 1, hlm. 290, baris 6, dan sebagainya.
15. Lihat terutama catatan 1 al-Sabzawari, *Asfar,* I, 1, hlm. 290, dan catatan 1, *Asfar,* I, 3, hlm. 311. ini juga menjelaskan makna ungkapan Shadra yang diulang-ulang bahwa pengetahuan merupakan bentuk wujud, bentuk wujud yang lebih tinggi ketimbang dunia material.
16. *Asfar,* I, 3, hlm. 294, baris 5-14.

17. *Asfar*, I, hlm. 294, baris terakhir-hlm. 296, baris 7.

18. *Asfar*, IV, 1, hlm. 47, baris 5 dst., di mana Shadra menggambarkan kedua bentuk pengetahuan-diri, dan catatan penting al-Sabzawari, *ibid.*, hlm. 65, baris 15; juga catatan 7 al-Sabzawari pada *Asfar*, I, 3, hlm. 295.

19. *Asfar*, I, 1, hlm. 289, baris 1 dst.; *Asfar*, I, 2, hlm. 68, baris 15 dst.

20. *Asfar*, I, 1, hlm. 287, baris 9 dst.; lihat catatan 5 dan 15 sebelumnya.

21. *Asfar*, I, 1, hlm. 311, paragraf terakhir.

22. *Ibid.*, hlm. 280, baris 9 dst.

23. *Ibid.*, hlm. 306, baris 3 dst.

24. *Ibid.*, hlm. 292, baris 11 dst.; hlm. 271, baris 17 dst.

25. *Ibid.*, hlm. 312, baris 3 dst.

26. *Ibid.*, hlm. 270, baris 4 dst.

27. *Ibid.*, hlm. 271, baris 12 dst.

Bab III
TEORI PENGETAHUAN II: PERSEPSI DAN IMAJINASI

A. *Indera Luar*

Menurut Aristoteles dan Peripatetik Muslim, persepsi-indera terjadi pada kenyataan bahwa organ-organ indera mengalami perubahan kualitatif karena pengaruh obyek eksternal persepsi dan menerima kesannya. Dalam pandangan ini, kadang-kadang diyakini bahwa obyek persepsi langsung adalah kesan ini, dengan mana jiwa kemudian merujuk pada obyek eksternal, tetapi adakalanya dianggap bahwa kesan adalah penerapan (sensasi) sedangkan persepsi langsung di obyek eksternal persepsi merujuk. Dalam satu kasus, kejadian dalam organ indera secara langsung merupakan penyusun tindakan persepsi dan yang dapat dipersepsi adalah bentuk jasmani, baik dalam organ indera maupun dalam alam fisik. Plotinus berpendapat bahwa sensasi pencerapan fisik, sama sekali bukan wujud penyusun persepsi, melainkan hanyalah refleksi luar atau gambaran sensasi sebenarnya dari jiwa, yang obyek persepsinya bukan obyek eksternal, tetapi bentuk internal. Pencerapan (sensasi) fisik tidak lain hanyalah "jiwa yang tertidur" seperti sebelumnya.[1] Meskipun begitu, Plotinus menunjukkan keragu-raguan tentang hakekat kesan *(unprint)*, seperti apakah ia dalam organ tubuh ataukah hanya diperantarai oleh organ tubuh, meskipun pada semua kejadian ia diterima oleh jiwa: "Jiwa menerima kesan, [apakah] kesan badan [yakni, organ fisik] ataukah datang melalui badan" (*Enneads,* II, 3, 26; lihat juga *ibid.,* I, 1, 7).

Shadra, yang sangat kuat menggunakan alur pemikiran Neo-platonik, menegaskan, seperti telah kita lihat pada bab sebelumnya, bahwa tidak ada sesuatu yang fisik yang dapat menjadi obyek pengetahuan yang semestinya, karena pengetahuan melibatkan suatu status wujud yang sepenuhnya baru yang dengannya obyek

pengetahuan tertanam *(nasy'a ilmiyyah).* Ini merupakan hasil ajaran bahwa (1) pengetahuan terjadi dalam "kehadiran" *(hudur)* obyek kepada subyek; (2) sesuatu yang fisikal (jasmani) tidak dapat "hadir" baik ke sesuatu yang lain atau kepada dirinya, karena bagian-bagiannya saling "absen" [tidak hadir]; dan (3) bagi obyek eksternal dan organ-organ indera fisik, tidak ada persoalan apakah yang pertama hadir ke yang kedua. Lalu apakah persepsi indera itu dan bagaimana terjadi? Dan bagaimana pandangan yang sama sekali non-fisik tentang persepsi indera ini selaras dengan pandangan Shadra mengenai kejadian jiwa, karena tidak seperti Plotinus (yang ber-pegang pada pendapat bahwa jiwa adalah substansi transenden yang ada mendahului badan yang kemudian masuk ke dalam jiwa itu), dan seperti Aristoteles dan Ibn Sina, ia yakin bahwa jiwa "dibangkitkan dalam dan dengan badan?"

Jawaban terhadap persoalan kedua adalah, seperti telah ditunjuk-kan sebelumnya, jiwa, meskipun dibangkitkan dalam dan dengan badan, dari awalnya, bukanlah bagian dari badan tetapi lebih tinggi dari badan, bahkan jiwa tumbuh-tumbuhan bukan jasmani, meskipun ia mempekerjakan fungsi-fungsi jasmani. Pertumbuhann jiwa adalah kasus perubahan substantif yang spektakuler. Dalam kasus jiwa binatang, pendirian Shadra adalah bahwa fakultas imajinasinya terpisah dari materi. Sedang berkaitan dengan persepsi, subyeknya juga jiwa dan bukan organ indera atau fakultas indera:

> Anda mungkin mengatakan bahwa fakultas penglihatan adalah mata, organ yang memahami obyek yang dapat diindera, ke-mudian ia mentransmisikan apa yang telah dipahaminya melalui hubungan yang ada antara ia dan diri-Anda dan, karenanya, Anda memperoleh kesadaran akan sesuatu yang (secara aktual) telah dipahami oleh fakultas penglihatan. (Dalam kasus tersebut) kita akan bertanya: Setelah ditransmisikan kepada *Anda,* apakah Anda memahami (lagi) obyek yang terlihat seperti yang dipahami atau tidak? Jika Anda mengatakan "ya", maka dalam kasus persepsi Anda adalah suatu hal dan persepsi organ Anda adalah hal lain. Tetapi jika *Anda* mengatakan bahwa Anda tidak memahami *setelah* ditransmisikan, maka Anda tidak memahami atau men-dengar atau merasakan kenikmatan dan kesengsaraan Anda.... Karena pengetahuan yang dilihat *mata,* yang didengar *telinga,*

yang dilalui *kaki* dan yang ditangkap *tangan* tidaklah identik dengan penglihatan, pendengaran, jalan dan penangkapan, lebih-lebih pengetahuan kita tentang rasa lapar, atau rasa nikmat atau sengsara orang lain adalah identik dengan rasa lapar, nikmat atau sengsara kita.[2]

Organ-organ fisik diperlukan untuk persepsi indera tetapi hanya berkat fakta aksidental bahwa kita berada dalam dunia material, tidak secara intrinsik. Jiwa-jiwa murni ketika dipisahkan dari badan dapat memiliki semua persepsi di mana organ-organ fisik memperantarai dalam kehidupan biasa. Ini adalah fenomena fisik yang menjadi persoalan materi pengalaman dan bukan sekedar fantasi. Mimpi telah menunjukkan ke arah itu, karena dalam mimpi kita melihat dan mendengar dan mempunyai semua pengalaman perseptual.[3] Shadra juga berpendapat bahwa jiwa langit juga mempunyai semua pengalaman perseptual, dan bukan sekedar imajinasi, meskipun persepsi mereka tidak diperantarai oleh potensi dan daya terima sebagai bagian organ perseptual; juga tidak memahami organ-organ persepsi.[4] Karena pengalaman perseptual – seperti mendengar suara yang merdu dan menghirup serta merasakan hal-hal yang nikmat – adalah suatu kesempurnaan dalam dirinya, tidak dapat ditolak bahwa jiwa langit memilikinya. Kenyataannya, Pythagoras dapat menyempurnakan seni musik dengan naik ke langit melalui jiwa murninya, "mendengarkan" suara merdu di sana, dan, kemudian, menerjemahkannya ke dalam lagu-lagu yang dapat didengar secara fisik dengan menggunakan fakultas-fakultas fisiknya.[5]

Alasannya adalah bahwa hal-hal inderawi eksternal dan pengaruh organ indera hanya sekedar persiapan dan memberi "kesempatan" menaik bagi jiwa, atau bahkan menciptakan bentuk-bentuk yang dapat dipersepsi oleh dirinya.[6] Inilah pernyataan terkenal – berasal dari Aristoteles – bahwa bentuk yang dapat diindera secara aktual dan jiwa pengindera secara aktual identik, karena bagaimana ajaran identitas pengindera dan yang diindera dapat dipegang jika kita menganggap hal-hal inderawi sebagai bentuk material eksternal atau pengaruh organ indera? Karena itu, ketika bentuk eksternal yang dapat diraba mempengaruhi organ peraba, jiwa menciptakan bentuknya atau Tuhan menciptakan bentuk tersebut dalam jiwa. Hal yang sama, dalam kasus pendengaran, ini bukan masalah suatu suara

eksternal menghasilkan gerak di udara yang dengan tepat ditransmisikan melalui gelombang udara berturut-turut ke bagian dalam telinga dan dengan pendengaran terjadi. Gerak udara dan gelombangnya adalah syarat-syarat persiapan bagi suara untuk didengar, tetapi gerak dan gelombang tersebut tidak mentransmisikan suara.[7]

[Begitu juga] dalam kasus melihat, ada tiga pandangan yang dipegang. Para fisikawan (Aristotelian) berpegang pada pendapat bahwa bentuk obyek penglihatan ditransmisikan melalui sinar-sinar cahaya yang menimpa retina mata. Keberatan terhadap pandangan ini mengatakan bahwa kita melihat obyek di luar dan bukan bentuk dalam retina atau otak, mereka dengan singkat menjawab apa yang dipahami adalah obyek itu sendiri dan bukan bentuknya yang ditransmisikan – seperti kasus dengan semua obyek eksternal yang dapat dipersepsi. Namun, jawaban ini menimbulkan pertanyaan besar. Pandangan kedua, yakni pandangan para matematikawan (Platonis) adalah bahwa melihat terjadi melalui sinar cahaya yang melimpah dari mata dan menimpa obyek. Lalu ada pandangan yang ketiga, yang didukung oleh al-Suhrawardi. Pandangan ini menegaskan bahwa melihat terjadi, ketika obyek yang bersinar berhadapan dengan organ penglihatan, seperti peristiwa kesadaran iluminasi langsung *('ilm isyraqi)*. Pandangan ini menolak perlunya media yang transparan. "Tetapi yang benar, bagi kami," tegas Shadra, "bukanlah ketiga pandangan di atas. Yang benar adalah penglihatan terjadi dalam penciptaan, dengan kekuatan Tuhan, bentuk yang menyerupainya (yakni, bentuk obyek eksternal) dari dalam bidang (domain) jiwa, bentuk ini terpisah dari materi eksternal, yang hadir kepada jiwa yang mengetahui dan dihubungkan kepadanya, sebagaimana tindakan dihubungkan ke pelakunya, bukan sesuatu yang diterima yang dihubungkan ke penerimanya."[8]

Perlu dicatat bahwa posisi Shadra mengenai persepsi indera merupakan konsekuensi dari ajarannya mengenai kesatuan subyek dan obyek dalam pengetahuan yang berasal dari Aristoteles, tetapi dibawa ke perbedaan logikanya secara tajam oleh Neoplatonisme, kemudian dielaborasi dan dipertahankan secara rasional oleh Shadra. Inilah makna ungkapan Shadra *pengetahuan adalah wujud*, yakni status wujud dan status pengetahuan sama. Agar pengetahuan menjadi mungkin, wujud obyek material eksternal harus mengalami trans-

formasi, suatu perubahan aktual, dan inilah makna *nasy'a ilmiyyah* atau *wujud-untuk-pengetahuan.* Sifat penting ajaran ini adalah penolakan terhadap "ajaran abstraksi" seperti telah dijelaskan oleh para filosof klasik. Shadra mengemukakan, pernyataan bahwa persepsi "mengabstraksikan bentuk dari materi" atau imajinasi "mengabstraksikan bentuk dari ikatan-ikatan material" tidak dapat diterima. Dalam persepsi, kita mengetahui sesuatu yang material dan bukan sesuatu yang diabstraksikan dari materi. Hakekat psikis tindakan persepsi, karenanya, tidak mensyaratkan abstraksi tetapi transformasi obyek persepsi; dan karena itu, uraian fisik atau psikologis tidak dapat menjelaskannya:

> Persepsi secara umum tidak terjadi – sebagaimana ajaran kebanyakan para filosof menegaskan – melalui abstraksi fakultas persepsi terhadap bentuk yang dapat dipersepsi dari materi itu sendiri dan mempertemukannya sesuai dengan ikatan-ikatan material yang membungkusnya – karena persepsi telah diyakini bahwa bentuk yang ada dalam materi tidak dapat bergerak secara logis... Persepsi terjadi karena pemberi (bentuk, yakni jiwa itu sendiri) memberikan bentuk kognitif kejiwaan, dan bersinar, sehingga persepsi atau pengetahuan meningkat. Bentuk ini sekaligus sebagai pengindera aktual hal yang dapat diindera. Tentang bentuk-dalam-materi, ia bukan indera, juga bukan sesuatu yang dapat diindera, tetapi hanya syarat (atau kesempatan) bagi melimpahnya bentuk (yang secara diketahui) tersebut.[9)]

Pertanyaan yang jelas timbul di luar uraian mengenai persepsi ini adalah jika obyek utama pengetahuan kita adalah "bentuk-bentuk dalam jiwa," bagaimana kita mengetahui dunia luar? atau bagaimana kita mengetahui bahwa ada dunia luar? Jawaban Shadra sendiri yang eksplisit atas pertanyaan ini sangat tidak memuaskan: dunia eksternal diketahui secara aksidental, tidak langsung, dan hanya sebagai tambahan.[10)] Tetapi ia tidak menolak bahwa apa yang kita ketahui adalah obyek eksternal; ia juga tidak berpegang pada pendapat bahwa kita mengetahui dua hal, satu di luar kita dan lainnya di dalam diri kita atau dalam organ indera kita.[11)] Meskipun demikian, komentatornya, al-Sabzawari, berpegang pada pendapat, mengenai masalah ini, sudut pandang subyektivis dan menggunakan solipsisme[12)] meskipun Shadra

sendiri tidak memberikan bukti mengenai ajaran solipsistik itu. Sebaliknya, dorongannya terhadap penjelasan persepsi yang anti-abstraksi juga jelas merupakan anti-subyektif: apa yang kita ketahui bukanlah abstraksi atau ciptaan pikiran kita yang sembarangan, tetapi dunia riil, dan dunia riil dalam totalitasnya, tanpa pengurangan atau tambahan. Makna ungkapan, seperti, obyek pengetahuan dunia materi eksternal harus ditransformasikan ke dalam wujud atau status realitas baru – wujud-untuk-pengetahuan – tidak berarti bahwa kita mengetahui suatu dunia yang berbeda-beda, duplikat dunia eksternal, sebagaimana adanya. Yang kita ketahui adalah dunia eksternal, dunia persepsi indera sebenarnya yang penuh darah, dengan semua kaitannya. Bahwa jiwa menciptakan bentuknya sendiri merupakan cara lain menegaskan kesatuan pikiran dan wujud, kesatuan yang benar-benar eksistensial dan mental. Dunia yang kita ketahui adalah persis seperti dunia yang ada; tetapi status wujudnya berubah, dan mencapai kualitas mental bagi pengetahuan menjadi mungkin. Meskipun penegasannya bahwa dunia eksternal diketahui "secara aksidental," posisi Shadra secara keseluruhan kelihatannya sebagai salah satu jenis "realisme idealis", posisi yang hanya cocok dengan kritiknya terhadap ajaran kaum abstraksionis.

B. *Indera Dalam: Imajinasi dan Dugaan (Wahm)*

Imajinasi berbeda dari *sensus communis* (akal sehat = *common sense*), karena persepsi indera, *fungsi sensus communis,* adalah perolehan *(kasb)* yang murni tanpa ketrampilan *(malakah);* sementara imajinasi mengimplikasikan ketrampilan atau kekuatan pada bagian jiwa.[13] Karena imajinasi menciptakan obyeknya sendiri *ab initio,* tidak ada kebutuhan mempostulatkan "indera aktif" dalam kasus hal-hal yang dapat diindera atau "akal aktif" dalam kasus hal-hal potensial yang dipikirkan, sementara imajinasi selalu aktual.

Shadra percaya, seperti Suhrawardi dan para pemikir berikutnya semisal Ibn 'Arabi, kepada "Dunia Imajinasi" *(al-'alam al-mitsal)* ontologis yang dengannya pikiran mengadakan kontak, tapi pada saat yang sama ia menganggap imajinasi sebagai ciptaan jiwa. Karena itu,

ada imajinasi subyektif, di samping imajinasi obyektif. Ini karena jiwa dapat menciptakan semua jenis imajinasi yang fantastis dan salah, yang tidak dapat dinisbatkan kepada "Dunia Imajinasi", tetapi aktivitas jiwa itu sendiri.[14)] Karena dibedakan dari bidang ontologis yang ia sebut "Dunia Imajinasi yang lebih Besar", ia menyebut jiwa ini dengan "Dunia Imajinasi yang Kurang." Kenyataan bahwa jiwa menciptakan imajinasi adalah bukti Shadra yang *par excellence* bahwa jiwa menciptakan semua pengetahuan dan hal-hal imaterial.

Ibn Sina dalam karyanya *Kitab al-Syifa'* dan *Kitab al-Najah,* memberikan argumen elaboratif untuk menunjukkan bahwa semua imajinasi tertanam dan terletak pada substansi jasmani (meskipun dalam beberapa karya lainnya yang lebih kecil ia berupaya menunjukkan bahwa imajinasi-imajinasi ini tidak dapat ditempatkan dan, pada saat yang sama, melihat inkonsistensi ajaran ini dengan pandangannya yang umum mengenai imajinasi, dengan menunjukkan kesulitan ini dalam pikiran).[15)] Argumen pertama Ibn Sina adalah jika kita mengimajinasikan dua empat persegi kecil tetapi sama, masing di atas salah satu sisi segi empat yang besar, maka posisi dua empat persegi kecil tersebut relatif dan beda, bukan karena hakekat empat persegi – karena keduanya sama – juga bukan karena ketergantungan pada dugaan orang yang mengimajinasikannya, karena tidak sampai pada orang yang mengimajinasikan untuk menukar posisi mereka dan, dalam beberapa hal, orang yang mengimajinasikan tidak dapat menciptakan pembedaan antara mereka, jika imajinasi itu tidak ada dalam imajinasi itu sendiri. Kedua, kita dapat mengimajinasikan orang kecil dan besar; perbedaan ukuran ini karena ruang yang ditempati dua imajinasi, karena ia tidak dapat dijelaskan oleh esensi keorangan, yang sama dalam dua kasus dan, pada kenyataannya, universal. Ketiga, kita tidak dapat mengimajinasikan warna keputih-putihan *(whiteness)* dan kehitam-hitaman *(blackness)* menempati ruang yang sama dalam imajinasi, meskipun keduanya dapat menempati ruang yang berbeda dalam imajinasi yang sama. Ini menunjukkan bahwa imajinasi menempati suatu ruang tertentu dan mempunyai keluasan; karena itu organ imajinasi pasti material.

Shadra menolak pandangan ini. Pertama, tegasnya, tidak mungkin [kita] menghubungkan bagian-bagian otak ke imajinasi yang secara tak terbatas berbeda, baik dalam jumlah maupun dalam ukuran;

hubungan satu persatu antara bagian-bagian otak dan imajinasi tidak mungkin dibangun. Di sisi lain, jika semua imajinasi simultan dihubungkan secara tepat dengan bagian otak yang *sama,* bagian otak dugaan hanya dianggap tidak berguna, karena ia berbeda dengan perbedaan-perbedaan kualitatif dan kuantitatif dalam imajinasi.[16] Jiwa, tegas Shadra, sesungguhnya tidak berkaitan dengan imajinasi sebagai penerimanya, tetapi sebagai pencipta imajinasi tersebut; karena itu karakternya secara radikal berbeda dari bentuk-bentuk material di dunia luar. Dalam kasus gambar di dunia material, katakanlah bahwa gambar persegi membayangi lilin, adalah tidak mungkin mengubahnya karena ada faktor penerima, yakni, materi, dan faktor yang diterima, yakni bayangan empat persegi; ketika yang terakhir ini dipindah, yang pertama – materi – masih tetap siap menerima bentuk lain. Dalam kasus imajinasi mental, hanya ada satu faktor, yakni gambar yang diciptakan oleh jiwa itu sendiri. Dengan kata lain, jika dalam kasus gambar material terdapat "penciptaan majemuk" *(ja'l murakkab),* yakni membuat sesuatu yang material menjadi gambar; dalam kasus imajinasi mental terdapat "penciptaan tunggal" *(ja'l basith),* yakni membuat atau menciptakan imajinasi. Itulah ketidakberubahan imajinasi mental. Karena itu, argumen Ibn Sina mengenai ketidakberubahan imajinasi mental jauh dari membuktikan materialitas imajinasi, tetapi membuktikan kebalikannya. Karenanya, bertentangan dengan Ibn Sina yang menegaskan bahwa karakter imajinasi mental tidak bergantung pada dugaan orang yang mengimajinasikan, karakter tersebut adalah ciptaan orang yang mengimajinasi ketika melakukan imajinasi; karena itu, imajinasi tidak dapat diubah, tetapi hanya digantikan oleh imajinasi lain.[17]

Hakekat imajinasi adalah "perluasan murni," yakni ia tidak menempati ruang. Itulah sebabnya mengapa kita dapat mengimajinasikan imajinasi besarnya keseluruhan dunia, dan memiliki imajinasi semacam itu beberapa kali tanpa "mencampur aduk" satu sama lain. Juga tidak benar mengatakan bahwa imajinasi ini "dalam" jiwa. Jiwa sebenarnya yang menciptakan mereka dan, karenanya, menyatu dengan mereka, seperti dalam kasus semua pengetahuan yang tidak "dalam" jiwa.

Imajinasi yang diciptakan jiwa dalam dunia ini lemah dan tidak tetap dibandingkan dengan obyek-obyek persepsi. Yang demikian itu

karena jiwa dalam kehidupan ini tertanam dalam materi. Tetapi ketika jiwa meninggalkan alam material, ia dapat menciptakan imajinasi yang tetap, yang riil. Kenyataannya, seperti akan kita lihat dalam pembahasan mengenai eskatologi, kehidupan-imajinasi ini akan menjadi nasib jiwa manusia yang tidak berkembang, yang tidak menyempurnakan diri dengan intelek murni. Imajinasi dalam jiwa-jiwa tersebut akan melakukan persepsi dalam kehidupan ini dan apapun yang dimiliki jiwa dalam istilah-istilah imajinasi kenikmatan dan kesengsaraan fisik akan menjadi sesungguhnya dalam kehidupan akhirat. Karena itu, meskipun imajinasi di dunia ini memberikan isyarat mengenai "status pertumbuhan *(nasy'u)*" wujud jiwa yang kedua – suatu tingkatan wujud yang menempatkan jiwa di luar batas-batas wujud alami, material – hanya di akhirat imajinasi akan memainkan perannya yang sepenuhnya. Shadra menolak pandangan yang digunakan oleh al-Suhrawardi bahwa setelah mati jiwa-jiwa yang tidak berkembang – apakah baik atau buruk – akan menggunakan badan yang lain, seperti badan langit, untuk memproyeksikan imajinasi mereka. Ia mengatakan dalam kasus tersebut, imajinasi semacam itu tidak dapat menjadi imajinasi jiwa-jiwa ini, tetapi menjadi imajinasi langit. Lebih jauh, imajinasi-imajinasi ini tidak memerlukan bantuan badan material, tetapi sebagai entitas yang berdiri sendiri dan akan "muncul" pada jiwa. Akhirnya, karena imajinasi ini merupakan representasi tindakan-tindakan dan perbuatan-perbuatan agen sendiri, adalah tidak logis menduga bahwa imajinasi tersebut ada dalam jasmani langit. (Ajaran bahwa jiwa yang tidak berkembang dapat berhubungan dengan badan langit atau badan-badan lainnya agar imajinasi mereka berfungsi, dikemukakan oleh Ibn Sina dalam karyanya *al-Risalah al-Adhhawiyyah* sebagai pandangan "ilmuwan tertentu yang serius" yang diidentifikasi al-Thusi sebagai al-Farabi).[18] Ini akan dialami oleh jiwa dalam tingkatan wujud yang tumbuh untuk kedua kalinya *(nasy'a tsaniyah)* di "akhirat" dan bukan di dunia ini, sebagaimana pendapat al-Suhrawardi dan perkiraan Ibn Sina.[19]

Pada tingkat wujud, karena imajinasi akan menggantikan hal-hal yang dapat diindera dalam kehidupan ini, mereka akan menjadi persepsi indera dan secara literal dapat dilihat, didengar, diraba dan sebagainya. Persepsi indera dalam kehidupan ini tidak lain hanyalah

eksteriori asasi (penampakan lahir) dan bayangan imajinasi itu sendiri. Shadra sekali lagi menegaskan bahwa "abstraksi" dalam konteks ini tidak mengimplikasikan perubahan atau pengurangan, tetapi hanya berarti tingkatan wujud yang lebih tinggi, yang jauh dari meniadakan apa yang ada pada tingkat wujud yang lebih rendah, tetapi mengandungnya dalam bentuk yang utuh dan lebih bermakna. Bahkan badan tersebut tidak dipisahkan pada tingkat yang lebih tinggi ini, karena ia bukan badan material kasat, tetapi badan dari hakekat yang berbeda, seperti akan menjadi jelas dalam uraian kami mengenai eskatologi.

Ibn Sina dan para pengikutnya telah menempatkan satu fakultas di antara indera-indera dalam yang disebut *wahm* (dugaan). Fungsi fakultas ini adalah untuk memahami gagasan-gagasan non-material namun partikular atau makna dalam hal-hal indrawi partikular, seperti, sebagai contoh, kambing memahami bahaya terhadap serigala partikular atau seorang ibu memahami cinta terhadap anak kecilnya yang partikular. Shadra menolak keberadaan fakultas ini dan mengatakan bahwa fakultas semacam itu tidak mempunyai wujud. Persepsi terhadap bahaya atau cinta dalam obyek partikular adalah fungsi *akal karena melekat pada imajinasi.* Obyek-obyek persepsi juga tidak menisbatkan kepada *wahm,* karena obyek-obyek itu mempunyai wujud tersendiri, ada dalam imajinasi inderawi. Persepsi terhadap gagasan-gagasan non-material ini bukanlah kerja akal murni; karena gagasan-gagasan itu tidak universal, yakni bahaya atau cinta secara umum. Juga bukan kerja imajinasi atau *sensus communis,* karena gagasan-gagasan itu hanya memahami bentuk luar dan bukan makna dalamnya. Seperti baru saja kami katakan, makna-makna ini juga tidak ada secara aktual atau berdiri dalam obyek-obyek material, karena dalam kasus tersebut, makna-makna dipahami oleh indera-kecil-luar-seperti wujud dan kesatuan.

Lalu bagaimana makna-makna ini dipahami dan di manakah hakekat makna-makna itu terdapat? Mereka dipahami oleh hubungan fakultas rasional dengan obyek atau imajinasi partikular. Kita memahami, bukan gambaran berbahaya partikular ini, tetapi bahaya *yang dapat dinisbatkan* ke gambar partikular ini. Hubungan kasus bahaya partikular dengan obyek akal universal adalah sama dengan hubungan hal-hal universal yang digambarkan dengan tepat atau kasus universal

(hishsha) dengan yang universal. Dalam kasus atau contoh yang universal, tatapan ditentukan berdasarkan hal universal yang digambarkan dengan tepat dan bukan berdasarkan obyek partikular *(fard)* itu sendiri; sebagai contoh, dalam kasus manusia A, tatapan tidak jatuh pada A sebagai obyek partikular *(fard)* semacam itu, tetapi *pada kasus atau contoh kualitas manusia atau kemanusiaan yang dinisbatkan pada pribadi ini.* Perbedaan antara contoh atau kasus, di satu sisi, dan partikular, di sisi lain, adalah jika yang kedua tidak universal – meskipun yang universal dapat dicapai melalui universalisasi dari sejumlah partikular – yang pertama menunjukkan universal dan perbedaan antara yang universal dan contohnya hanyalah perbedaan mengenai cara kita melihat mereka *(i'tibar mahdh).* Hal yang sama, contoh bahaya yang menunjukkan bahaya secara umum dan, karenanya, ia adalah obyek, jika bukan obyek akal murni, akal seperti dilekatkan pada imajinasi.[20] Lebih jauh, karena tidak ada istilah-istilah wujud sebenarnya yang berkaitan dengan temuan-temuan *wahm* dalam obyek inderawi eksternal, temuan-temuan ini murni abstraksi mental seperti "sebab" dan "akibat" dan tidak seperti "hitam" atau "putih" yang merupakan refleksi-refleksi mental universal terhadap realitas eksternal.[21]

Ajaran *wahm* yang sangat "tidak ortodoks" ini berkali-kali dikritik oleh para pengulas Shadra, di antaranya al-Sabzawari. Bagaimana kerja rasional dinisbatkan pada binatang yang tidak memiliki definisi akal?[22] Di samping kritik-kritik teknis tersebut, sama jelasnya bahwa keseluruhan masukan persepsi bahaya atau cinta adalah *bahaya atau cinta partikular ini* pada bagian yang memahami dan bukan bahaya atau cinta secara umum atau sebagai gagasan-gagasan umum seperti kasus-kasus yang digambarkan dengan contoh yang tidak konkrit. Dan jika yang bermakna adalah *bahaya di sini dan sekarang,* adalah tidak mungkin berpendapat bahwa tidak ada sesuatu yang berhubungan dalam struktur obyek yang dipahami dengan apa yang disebut bahaya atau cinta, dan ini semua hanya merupakan abstraksi mental. Kelemahan apapun yang ada dalam ajaran *wahm* Ibn Sina – misalnya, bagaimana sesuatu dapat menjadi non-materi dan partikular dalam prinsip Ibn Sina sendiri? – terbukti bahwa konstruksi Shadra mengenai *wahm* sebagai sesuatu yang mirip quasi-universal memperlakukan secara adil pada sesuatu yang keseluruhan maknanya

terletak pada partikularitas situasi tertentu. Satu-satunya cara yang benar untuk menyelamatkan Shadra – dan ini barangkali maksudnya ketika mengatakan *wahm* adalah sesuatu antara persepsi indera murni dan rasionalitas murni, meskipun kerangka konseptualnya tidak mengizinkan menformulasikan hal ini secara eksplisit – harus dikatakan bahwa reaksi-reaksi seperti cinta, benci dan takut tentu tidak dapat dipahami oleh indera (seperti Shadra menegaskan), tetapi jika mereka secara teknis juga bukan rasional, mereka bukan tanpa akal. Ini berarti mereka instinktif dan instink bukan tanpa akal. Dengan memahami demikian, ajaran Shadra menjadi secara sempurna masuk akal dan keberatan-keberatan yang menentangnya tidak mempunyai daya sama sekali. □

CATATAN

1. *Enneads,* III, 6, 6.
2. *Asfar,* IV, 1, hlm. 224, baris 12-21.
3. *Ibid.,* hlm. 39, baris 23-24; *ibid.,* IV, 2, hlm. 147, baris 5 dst.; hlm. 172, baris 5 dst.
4. *Ibid.,* IV, 1, hlm. 17, baris 6 dst.; hlm. 177, baris 2-hlm. 178, baris 6.
5. *Ibid.,* IV, 1, hlm. 169, baris 7-9; hlm. 176, baris 17 dst. (cf. hlm. 17, baris 7 dst.).
6. *Asfar,* I, 3, hlm. 316, baris 3-hlm. 317, baris 7; hlm. 313, baris 15.
7. *Ibid.,* IV, 1, hlm. 160, baris 1-10; hlm. 162, baris 3-4; hlm. 165, paragraf terakhir dst.; hlm. 172, baris 1-3.
8. *Ibid.,* hlm. 178, baris 15 dst.; kutipan, hlm. 179, baris terakhir-hlm. 180, baris 2; cf. hlm. 181, baris 6-9.
9. *Ibid.,* hlm. 181, baris 3-9; *ibid.,* I, 3, hlm. 316, baris 6.
10. *Ibid.,* I, 3, hlm. 299, baris 8 dst.
11. Makna pernyataan Shadra hanya dapat dipahami, sebagaimana ia sendiri menuntut, dalam pengertian bahwa bentuk material, ketika ia menjadi obyek pengetahuan, ditransformasikan ke dalam hakekatnya, berkat gerak substantif wujud, *Asfar,* IV, 1, hlm. 175, baris 8 dst.
12. *Asfar,* I, 3, hlm. 281, catatan 3 oleh al-Sabzawari. Pernyataan Shadra yang paling eksplisit ada dalam *Asfar,* I, 3, hlm. 498, baris 9-12, di mana dikatakan bahwa fakultas perseptif sendiri tidak dapat mengetahui bahwa obyek-obyeknya ada dalam dunia material; hanya melalui daya rasional bentuk-bentuk yang dapat dipersepsi dirujuk ke dalam dunia eksternal melalui proses yang disebut Shadra "pengalaman" *(tajriba).* Ini berarti bahwa jika wujud hanya mempunyai satu kasus persepsi, tidak mungkin merujuknya ke dunia eksternal; juga *ibid.,* hlm. 499, baris 8 dst.
13. *Ibid.,* IV, hlm. 213, baris 9 dst.
14. *Ibid.,* hlm. 236, baris 17-hlm. 237, baris 8; *ibid.,* I, 1, hlm. 303, baris 1, hlm. 264, baris 10-hlm. 268, baris 4.
15. Lihat rujukan dalam Bab I Bagian ini, catatan 26.
16. *Asfar,* IV, 1, hlm. 121, baris 3-11; hlm. 227, baris 3-12.

17. *Ibid.*, hlm. 236, baris 10 dst.

18. *Ibid.*, IV, 2, hlm. 151, baris 14-15.

19. *Ibid.*, hlm. 40, baris 2 dst.

20. *Ibid.*, hlm. 215, baris 6-hlm. 218, baris 12; *ibid.*, I, 3, hlm. 366, baris 5-hlm. 362, baris 2.

21. *Ibid.*, hlm. 218, baris 3 dst.

22. *Ibid.*, hlm. 216, catatan panjang al-Sabzawari; juga catatan al-Thabathaba'i pada hlm. 217.

Bab IV
TEORI PENGETAHUAN III: INTELEK

A. *Pendahluan*

Tujuan ajaran Shadra mengenai intelek adalah untuk menunjukkan bahwa pikiran manusia pada dasarnya menyatukan diri dengan Akal Aktif atau Intelek Universal. Karena, menurut Shadra, tujuan gerak substantif adalah mencapai tingkat wujud yang baru, pengetahuan baginya menggambarkan semacam gerak substantif *(harakah al-jauhariyyah)* yang berakhir dengan bersatunya intelek manusia dengan Intelek transenden dan, karenanya, mencapai tingkat wujud yang baru – yakni, intelek murni dan tunggal. Lebih jauh, karena gerak evolusioner ini akumulatif, ia menggambarkan sesuatu yang positif, termasuk tingkat-tingkat wujud yang lebih rendah, dan tidak menghilangkan atau menegasikan mereka. Karena itu, istilah kunci bagi ajarannya mengenai intelek ini adalah "[intelek] tunggal." Istilah ini berarti bahwa intelek pada tingkat yang lebih rendah berada dengan bagian-bagian yang terpisah atau saling eksklusif, dan intelek pada tingkat yang lebih tinggi bersifat saling inklusif dan menyatu.

Teori Ibn Sina-Aristotelian mengenai intelek menegaskan bahwa dalam pengalaman intelektif, intelek potensial menjadi aktual, yakni menjadi identik dengan "bentuk-bentuk" sesuatu dan ini terjadi melalui tindakan Akal Aktif terhadap pikiran manusia. Namun harus dicatat, bahwa pandangan Aristoteles didasarkan pada teori pengetahuan filsafat murni (terutama gagasan tentang potensialitas dan aktualisasinya) dan hanya mempunyai kecenderungan-kecenderungan mistis yang sedikit. Pemikiran Ibn Sina ini sangat dipengaruhi oleh Neoplatonisme dan, pada batas-batas tertentu, berakhir pada suatu jenis mistisisme. Meskipun demikian, ia tetap menjaga teori pengetahuannya sepenuhnya tetap filosofis dalam pengertian bahwa tujuan pengetahuan tetap merupakan penalaran (kognisi) dan bukan

perubahan jiwa ke dalam tingkat atau tatanan wujud yang baru. Bagi Shadra, di sisi lain, *pengetahuan adalah bentuk pengalaman (al-'ilm nahw min al-wujud),* demikian ia mengulang-ulang sepanjang tulisan-tulisannya. Dari tujuan lain, ajaran Iluminasi seperti dikemukakan oleh al-Suhrawardi dan para komentatornya serta para sufi gnosis, sebagaimana formulasi klasik dan monumentalnya ditemukan di tangan Ibn 'Arabi, mengajarkan identitas literal dan riil dari intelek manusia dengan Cahaya atau Intelek Aktif. Tetapi ajaran gnostik-iluminasionis ini tidak menformulasikan gagasan perubahan substantif sebagai proses alam yang mendasar. Tampilnya Shadra, pada dasarnya mengambil alih tujuan gnostik ini dan mendasarinya secara filosofis dalam ajarannya mengenai perubahan substantif, yang kemudian didukung oleh teorinya tentang kedaulatan wujud atas esensi. Ini dilakukan dengan kritik panjang lebar dan konsisten atas ajaran Ibn Sina mengenai intelek pada bagian-bagian penting berikut.

1. Ajaran tentang "abstraksi"
2. Penjelasan Ibn Sina tentang "intelek tunggal"
3. Penolakan Ibn Sina terhadap identitas pikiran dan hal-hal yang dipikirkan dalam pengetahuan aktual.

B. *Masalah Abstraksi*

Di antara bagian-bagian yang di dalamnya Shadra mengeritik ajaran abstraksi, dua kutipan berikut dapat dilihat:

> Para filosof ini, ketika mereka membaca dalam karya-karya para wali kuno bahwa berbagai jenis pengetahuan – persepsi-indera, imajinasi, *wahm* dan penalaran – mereka menggantinya dengan suatu jenis abstraksi, mengambil "abstraksi" ini untuk mengartikan bahwa kualitas-kualitas atau bagian-bagian tertentu (obyek yang diketahui) dipindahkan, sementara lain-lainnya tetap dipelihara. Sebaliknya, semua pengetahuan diperoleh melalui suatu jenis wujud – satu tingkat wujud digantikan oleh yang lain.[1)]
> Makna ungkapan mereka (yakni, para filosof) bahwa setiap jenis pengetahuan melibatkan suatu jenis abstraksi dan bahwa perbedaan dalam peringkat pengetahuan berkaitan dengan perbedaan

dalam tingkat abstraksi – seperti telah kami katakan – bukanlah berarti bahwa abstraksi melibatkan pemindahan kualitas tertentu dan menyimpan lainnya, tetapi berarti bahwa wujud mengubah tingkatan-tingkatan – dari tingkat yang lebih rendah dan hina ke tingkat yang lebih tinggi dan mulia. Hal yang sama, "pemisahan" *(tajarrud)* manusia dan gerakannya dari dunia ini ke akhirat tidak lain hanyalah penggantian tingkat wujud ini oleh yang lain. Karenanya, ketika jiwa disempurnakan dan menjadi intelek aktual, ia bukan berarti menghilangkan beberapa fakultasnya, seperti fakultas perseptif, dan memperoleh fakultas-fakultas lainnya, seperti fakultas rasional.[2)]

Menurut Shadra, teori abstraksi Ibn Sina-Aristotelian menegaskan bahwa, mengingat obyek pengetahuan berubah – dari hal-hal inderawi, melalui hal-hal imajinatif menuju hal-hal yang dipikirkan – subyek yang mengetahui, yakni jiwa, tetap sama. Ini berarti jiwa hanya menerima bentuk-bentuk tingkatan abstraksi yang berbeda-beda, tapi substansinya tidak terpengaruhi. Jiwa sendiri mengalami evolusi dan dari tatanan material asalnya ia menjadi wujud tatanan hal-hal yang dipikirkan[3)] pada bidang intelektual. Evolusi jiwa ini sendiri - tingkatan wujudnya yang berurutan *(nasya'at)* – bagi Shadra, merupakan dalil yang penting mengenai perubahan substantif, di mana seluruh bidang wujud alam merupakan subyek, sedang hukum yang pelaksanaannya hanya dapat dilakukan oleh Tuhan dan akal transenden (yaitu bagian-bagian atau sifat-sifat Tuhan) adalah bebas. Karena itu, jiwa tidak hanya "menerima" bentuk-bentuk, tetapi menciptakan dan *menjadi* bentuk-bentuk, yakni secara literal menjadi identik dengan mereka. Ajaran Shadra ini dengan jelas membawa kesimpulannya yang ekstrem, karena pengaruh cara berpikir Neo-platonik, kepada ajaran kognisi Aristoteles bahwa jiwa "menjadi" obyeknya ketika berlangsung tindakan mengetahui. Bagi Shadra, jiwa "yang menjadi" obyeknya bukanlah masalah temporal yang hanya berakhir selama tindakan mengetahui, tetapi menunjukkan tingkat wujud baru yang dicapai oleh jiwa; terutama pada tingkat daya intelektif "perolehan" atau absolut, jiwa menjadi "tindakan murni" *(al-fi'l al-sharf)*, yakni pengetahuan murni tanpa mencari potensi.

Aristoteles menerapkan istilah "tindakan murni" *(kathara energeia)* hanya pada Intelek Aktif transenden yang oleh Alexander Aphrodijias diidentifikasi dengan Tuhan.

C. *Ibn Sina tentang "Intelek Tunggal"*

Penggantian konsep abstraksi dengan konsep evolusi dalam proses kognisi oleh Shadra, mengantarkannya menformulasikan ajaran tentang "yang tunggal" *(basith),* yang lagi-lagi Ibn Sina menjadi sasaran kritiknya. Namun, Shadra tetap memberikan penghargaan kepada Ibn Sina karena, setidak-tidaknya, telah menformulasikan konsep "pengetahuan tunggal" dan mempertahankannya dari serangan-serangan al-Razi dan al-Suhrawardi. Ibn Sina telah berusaha membangun wujud pengetahuan tunggal dengan mengatakan bahwa jika seseorang ditanya mengenai suatu pertanyaan yang tidak pernah ia renungkan sebelumnya, ia merasakan suatu rasa percaya diri dalam dirinya bahwa ia dapat menjawab pertanyaan tersebut atau pertanyaan-pertanyaan yang tidak pernah melibatkan dirinya untuk memberikan jawabannya yang terperinci. Rasa percaya dan ketenangan diri ini menunjukkan bahwa ia mempunyai pengetahuan dalam bentuk yang tunggal, meskipun ia memperoleh pengetahuan yang terperinci hanya ketika ia menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut secara rinci. Karena itu, pengetahuan yang terperinci ini didahului oleh pengetahuan tunggal; jika tidak demikian, orang tersebut tidak akan mempunyai kepercayaan dan ketenangan diri yang sebenarnya ia miliki. Pengetahuan tunggal ini adalah pencipta pengetahuan yang terperinci; konsep-konsep yang ada di dalamnya disatukan dan tak terpilah-pilah, sedang dalam pengetahuan terperinci mereka menjadi beragam dan terpilah-pilah; akhirnya, pengetahuan tunggal melampaui waktu, sedang pengetahuan yang terperinci berada dalam waktu, karena konsep-konsep yang timbul di dalamnya.[4)]

Ajaran ini ditolak oleh al-Razi dan al-Suhrawardi yang menegaskan bahwa pengetahuan adalah potensi pun juga aktual: ketika ia potensial, ia tidak dapat dikaitkan dengan bentuk tertentu yang terperinci; ketika ia aktual, ia harus dikaitkan dengan bentuk *tunggal.*

Karena itu, tidak ada bentuk pengetahuan yang aktual dan dikaitkan dengan *semua* bentuk sekaligus. Al-Razi mengakui bahwa sejumlah bentuk dapat hadir dalam pikiran, tetapi yang demikian itu tidak membuktikan suatu intelek kreatif yang *menjadi* semua bentuk pada saat bersamaan.[5] Untuk mempertahankan realitas pengetahuan tunggal ini, Shadra hanya mengatakan bahwa karena wujud-wujud merupakan tingkatan-tingkatan yang berbeda, di mana yang lebih rendah dicirikan dengan saling keekskiusifan – seperti materi, yang masing-masing bagiannya tertentu menghilangkan sebagiannya, dan dengan demikian, menimbulkan perluasan fisik – sedang yang lebih tinggi menjadi semakin meliputi *(inklusif)*, demikian pula halnya dengan pengetahuan. Karena pengetahuan tidak lain hanyalah suatu jenis wujud – bentuk-bentuk pengetahuan yang lebih tinggi menjadi meliputi dan menciptakan semua pengetahuan.[6]

Tetapi Shadra sangat kritis terhadap Ibn Sina, yang, meskipun menegaskan intelek tunggal, namun pada saat yang sama menegaskan abstraksi dalam pengetahuan dan menolak identitas absolut intelek dengan hal yang dipikirkan. Karenanya komitmennya terhadap gagasan abstraksi, Ibn Sina mengira bahwa bentuk-bentuk pengetahuan yang lebih tinggi terjadi dengan menyisihkan hal-hal tertentu, terutama materi dan sifat-sifat pokoknya – bayangan, warna dan sebagainya. Ini mengantarkannya untuk mengatakan bahwa, misalnya, manusia sebagai konsep intelektual atau "manusia" universal tidak mempunyai badan, karena badan menjadikan manusia partikular. Karena itu, Ibn Sina menduga bahwa jiwa, pada puncak perkembangannya sebagai intelek murni, membebaskan segala sesutu yang jasmani dan fakultas-fakultas badan – seperti fakultas cinta, makan, persepsi, dan imajinasi. Bagi Shadra, di sisi lain, intelek tunggal dan lebih tinggi meliputi yang lebih rendah dan terperinci, dan tidak menghilangkan sesuatu yang berada pada tingkat wujud yang lebih rendah. *Jika tidak demikian, ia tidak menjadi tunggal, tetapi terpencar dan parsial.* Karena itu, ia mengatakan bahwa jiwa yang sama adalah "jiwa menalar, mempersepsi, mencium, merasa, berjalan, tumbuh, memakan, bernafsu dan marah."[7]

Shadra mengambil dukungan untuk tesisnya ini dengan kutipan-kutipan yang banyak dari *Theologia Aristotelis* (palsu) dengan tujuan agar bidang intelek yang lebih tinggi mengandung segala sesuatu

yang berada di bawahnya dalam bentuk yang lebih tinggi dan mulia; agar jiwa, ketika masuk ke badan, membuat seorang manusia sesuai dengan pola manusia yang ada dalam alam yang lebih tinggi; agar, dalam alam yang lebih tinggi tersebut, manusia memiliki semua fakultas hidup, imajinasi dan penalaran, dalam bentuk yang lebih tinggi dibanding dengan yang ditemukan dalam "imajinasi" yang berada di bawah, karena imajinasi tidak dapat diperbandingkan dengan yang pertama; dan, akhirnya, agar "Manusia Pertama memiliki fakultas-fakultas persepsi yang kuat dan memanifestasikannya mengungguli fakultas-fakultas imajinasi manusia di sini."[8] Manusia Pertama "tidak memahami hal-hal yang dapat dipahami pada tatanan wujud yang lebih rendah ini. Inilah alasan mengapa persepsi manusia yang lebih rendah berkaitan dengan, dan mengambil (kekuatan) dari, persepsi Manusia Yang Lebih Tinggi, persis seperti api yang dibicarakan sebelumnya berhubungan dan mengambil (daya) dari Api Yang Lebih Tinggi."[9]

Bagi Shadra, ungkapan bidang wujud yang lebih tinggi *mengandung dan bukan menegasikan* derajat yang rendah inilah makna evolusi abadi, di mana istilah-istilah *kontinu* dan *evolusi* sama-sama penting. Disebut evolusi, karena melibatkan suatu pertumbuhan baru; disebut abadi, karena ia mengandung tangkatan-tingkatan sebelumnya "dalam bentuk yang lebih tinggi." Seperti telah kami tunjukkan dalam pembahasan mengenai gerak substantif (Bab V Bagian I), Shadra memberikan analogi kontinuitas badan, perbedaannya adalah karena satu bagian badan tidak dapat mengandung bagian-bagian lainnya, perluasan pun terjadi akibat saling eksklusifnya bagian-bagian ini dan, karenanya, badan "abadi secara ekstensif." Namun, dalam hal derajat wujud yang lebih tinggi – jiwa dan intelek – "kontinuitas intensif" *(jam'iyyah)* adalah hasilnya. Inilah makna "wujud tunggal" *(al-wujud al-basith)* dan makna pernyataan Shadra yang diulang-ulang bahwa "hakekat tunggal meliputi, atau adalah, semua hal."

Seperti akan kita lihat dalam pembahasan mengenai eskatologi, Shadra menggunakan ajaran ini untuk membuktikan kebangkitan jasmani sebagai hal serupa. Tetapi pada titik ini kita harus membicarakan masalah kesatuan intelek dan hal-hal yang dipikirkan, yang tanpanya, menurut Shadra, seseorang tidak dapat membuktikan ketunggalan intelek, bahkan ditolak keras oleh Ibn Sina.

D. *Identitas Intelek dan Hal-hal Yang Dipikirkan*

Meskipun menganut ajaran umum Peripatetik yang menganggap bahwa jiwa menerima dan menjadi bentuk-bentuk obyek pengetahuannya – dalam pengertian bahwa subyek yang mengetahui harus membebaskan diri dari bentuk partikular jika ia harus menerima bentuk-bentuk yang dapat direnungkan – Ibn Sina telah menyerang ajaran bahwa jiwa secara literal menjadi obyeknya sendiri, suatu ajaran yang ia nisbatkan kepada Porphyry yang, dalam kata-kata Ibn Sina, "menyukai ungkapan-ungkapan figuratif, puitis dan mistis." Ibn Sina menggambarkan jiwa sebagai "tempat atau wadah *(makan, mahall)* bentuk-bentuk," karena semua pembicaraan mengenai perubahan jiwa yang menjadi bentuk-bentuk ini secara literal tidak dapat dipikirkan.[10] Shadra menyerang keras Ibn Sina mengenai masalah ini dan menuduhnya tidak konsisten dan salah menangkap hakekat pengetahuan, terutama pengetahuan intelektif. Mengenai inkonsistensi Ibn Sina, ini karena dalam nafas yang sama ia menggambarkan pengetahuan Tuhan sebagai kesatuan *(unity)*, di mana seluruh konsep secara literal tidak dapat saling mempengaruhi dan tidak meninggalkan ruang bagi dualitas atau keragaman di antara mereka atau antara mereka dan pikiran Tuhan;[11] dan, di sisi lain, seperti telah kita lihat di atas, ia menegaskan wujud tunggal, intelek kreatif dalam diri manusia. Bagaimana bentuk-bentuk ini dapat mengada dalam intelek tunggal jika mereka bukan sebagai kesatuan, dan bagaimana jiwa manusia dapat menerima bentuk-bentuk ini dari Intelek Kreatif jika yang pertama tidak menyatukan dengan yang kedua, yang juga ditolak oleh Ibn Sina karena ia berpendapat bahwa jika jiwa manusia harus menyatukan dengan Intelek Kreatif, maka Intelek Kreatif akan menjadi terbagi-bagi atau semua jiwa manusia akan memiliki pengetahuan yang identik?[12]

Penolakan Shadra terhadap argumen-argumen Ibn Sina yang menentang identits intelek dengan hal-hal yang dipikirkan ditumpukan pada ajarannya mengenai perubahan atau evolusi substantif dan realitas wujud bagi keluasan esensi. Substansi argumen Ibn Sina adalah jika sesuatu menjadi A, ini berarti ia menerima bentuk A; tetapi ketika kemudian menjadi B, ia harus melepaskan bentuk A agar dapat menerima bentuk B, karena mustahil mengatakan sesuatu

menerima bentuk-bentuk A dan B pada saat yang sama sekaligus. Karena itu ketika jiwa menjadi A, ia menerima bentuk A dan ketika menjadi B, ia menanggalkan bentuk A dan menerima bentuk B. Karenanya, dalam dirinya ia tidak dapat menjadi A atau B, tetapi menjadi sesuatu yang dapat menerima mereka. Shadra menegaskan cara berpikir demikian itu menyamakan proses pengetahuan dengan perubahan aksidental, bukan evolusi substantif. Dalam perubahan aksidental atau superfisial, betul bahwa ketika sesuatu menjadi panas, ia menerima bentuk panas dan ketika ia menjadi dingin, ia hanya menerima bentuk dingin ketika ia menanggalkan bentuk panas. Yang demikian itu karena perubahan aksidental tidak dapat menyesuaikan kontradiksi-kontradiksi. Namun dalam perubahan substantif persoalannya berbeda, karena perubahan substantif bukan sekedar perubahan, tetapi evolusi. Dalam perubahan atau perkembangan evolusioner bentuk-bentuk sebelumnya tidak ditanggalkan atau hanya digantikan oleh bentuk-bentuk baru, tetapi disempurnakan. Ini menunjukkan realitas wujud yang absolut di atas esensi, mengingat esensi beragam, statis dan saling bertentangan, sementara wujud satu dan meliputi: *secara konseptual,* pertumbuhan, makanan, daya penggerak dan pengetahuan bisa jadi berbeda-beda, tetapi semuanya menyatu dalam wujud manusia yang konkrit. Evolusi terjadi dengan memindahkan, bukan menegasikan, tingkatan-tingkatan kesempurnaan sebelumnya dan, bahkan, mentransendensikan mereka.[13)]

Karena Ibn Sina tidak mengakui prinsip perubahan evolusioner dan tidak menegaskan secara jelas realitas wujud yang unik di atas esensi – yang hanya dengan begitu dapat memenuhi prinsip persamaan (indentitas)-dalam-perbedaan dan perbedaan-dalam-persamaan (identitas) – ia tidak dapat memecahkan teka-teki pengetahuan, karena pengetahuan dan wujud adalah sama. Bahwa pengetahuan menggambarkan perubahan evolusioner ditunjukkan oleh kenyataan bahwa ketika jiwa mengetahui A kemudian beralih menjadi pengetahuan mengenai B, pengetahuan tentang A dengan demikian tidak hancur, tetapi disempurnakan. Pengetahuan baru tidak mengubah pengetahuan sebelumnya menjadi kebodohan, tetapi menempatkannya ke dalam perspektif pengetahuan yang lebih memadai, bentuk yang lebih bermakna. Persis seperti wujud, derajat pengetahuan bergerak dari dasar, beragam, saling eksklusif, ke

bentuk-bentuk yang lebih tinggi, lebih kompleks, lebih inklusif dan lebih tunggal.[14] Derajat ini berakhir pada bentuk tunggal, jenis kognisi intelektif intuitif, di mana jiwa manusia menjadi identik dengan Akal Aktif transenden.

Harus ditunjukkan bahwa di sana terlihat ada suatu kontradiksi aneh dalam penjelasan Shadra mengenai evolusi intelek dari proposisi-proposisi atau kebenaran-kebenaran niscaya yang mendasar ke bentuk-bentuk kognisi yang lebih tinggi. Kontradiksi yang ada dalam karakterisasi filosof kita ini mengenai nilai kebenaran-kebenaran yang niscaya seperti hukum kontradiksi, proposisi bahwa keseluruhan lebih besar daripada bagian-bagiannya, gagasan umum mengenai wujud dan lain sebagainya. Mengikuti al-Farabi dan Ibn Sina, Shadra menganggap pengetahuan tentang konsep-konsep dan proposisi-proposisi umum ini sebagai tangga pertama aktualisasi intelek potensial manusia. Tetapi kemudian Shadra, konsisten dengan ajarannya mengenai evolusionisme secara umum dan evolusionisme kognitif secara khusus, terus mengatakan bahwa pengetahuan mengenai kebenaran-kebenaran umum ini mempunyai nilai yang sedikit, karena hanya sebagai dasar dan yang umum mempunyai nilai lebih sedikit dibanding dengan yang konkrit dan yang terbatas dibanding dengan yang terbatas, sebagaimana nilai genus lebih rendah ketimbang spesies-spesies konkrit dan terbatas.[15] Shadra bahkan berang terhadap Ibn Sina karena membuat kemungkinan hidupnya seluruh jiwa manusia – termasuk yang relatif tidak berkembang sekalipun – berdasarkan pada pengetahuan tentang kebenaran-kebenaran primer ini dengan catatan tajam bahwa kebahagiaan yang tercapai dalam pengetahuan mengenai hal-hal umum dan sepele semacam itu, sebagaimana kebenaran-kebenaran dasar ini, nyaris tidak bernilai bagi jiwa manusia setelah mati. Bahkan Shadra menyediakan satu bab khusus untuk membahas ajaran tentang intelek bukan hanya untuk mempertahankan kebenaran-kebenaran ini tetapi juga untuk membuktikan bahwa hukum kontradiksi adalah sumber dan prinsip tertinggi semua pengetahuan dan prinsip penting ini berkaitan dengan pengetahuan sebagaimana Tuhan, Wujud Yang Pasti, dikaitkan dengan wujud-wujud lainnya.[16] Mempertahankan "kebenaran-kebenaran primer" dari skeptisisme intelektual, tentu, dibenarkan, tetapi deskripsi mereka sebagai bentuk pengetahuan tertinggi dan

paling kreatif hampir tidak cocok dengan karakterisasi mereka sebagai keumuman-keumuman yang samar, kebenaran-kebenaran tak terbatas dan tautologi murni.[17]

Pandangan terakhir ini diulang-ulang oleh Shadra dalam pembahasannya mengenai dua tingkat pengetahuan – yang satu ada di dunia alami, yakni jiwa manusia, dan lainnya ada dalam akal transenden. Shadra memberitahu kita (mengikuti al-Farabi dan Ibn Sina) bahwa pengetahuan dalam jiwa manusia diawali dengan kebenaran-kebenaran yang lebih umum dan kurang bernilai kemudian meningkat ke pengetahuan yang lebih konkrit, terbatas dan eksistensial, sementara dalam kasus Akal yang terpisah, urutan ini berbalik. Tetapi cerita tentang jiwa manusia ini hanya benar sejauh *asal-usul* pengetahuannya diperhatikan. Ketika jiwa menyempurnakan pengetahuannya dan menjadi "intelek perolehan", kemudian mencapai status eksistensial yang sama dengan Akal Aktif, urutan pengetahuannya juga menjadi seperti urutan pengetahuan Akal Aktif.[18] Sesuai dengan hal ini, menjadi sulit berpendapat bahwa kebenaran-kebenaran primer dan umum, seperti hukum kontradiksi, mempunyai status dalam bidang pengetahuan yang sama dengan status Tuhan dalam bidang wujud.

Di samping untuk menolak argumen-argumen Ibn Sina yang menentang kesatuan absolut intelek dan yang dipikirkan, Shadra berusaha membangun kesatuan ini dengan bukti positif dari analisisnya atas istilah "hal-hal yang dipikirkan", atau "hal-hal yang dipikirkan secara aktual." Sesuatu yang secara aktual dapat dipikirkan, Shadra berpendapat, harus menjadi *ipso facto* diri-pemikir dan diri-yang dipikirkan, karena "yang dipikirkan" tidak dapat dipikirkan tanpa "pemikir." Sekarang, jika kita mengandaikan bahwa hal yang dipikirkan dan yang memikirkan adalah dua entitas yang berbeda dan hubungan antara keduanya, karenanya, adalah mungkin, maka yang dipikirkan, dalam kasus tersebut, tidak dapat menjadi hal yang dipikirkan jika ia dianggap di luar hubungan dengan pemikir yang diandaikan sebagai sesuatu yang lain darinya. Karena yang dipikirkan tidak dapat menjadi yang dipikirkan, ini berarti *contradictio in supposito.* Begitu juga, hal yang dipikirkan tersebut harus menjadi diri-yang dipikirkan, yakni diri-yang memikirkan, terlepas dari ada

tidaknya sesuatu lain yang memikirkannya. Itulah kesatuan yang dipikirkan dan intelek.[19)]

Sekarang, semua bentuk murni bebas dari materi, apakah mereka menjadi demikian karena diri-mereka sendiri ataukah mereka dibuat oleh semacam pikiran yang mengetahui, adalah diri-yang dipikirkan dalam pengertian ini. Karena itu, mereka adalah diri-yang memikirkan, terlepas apakah agen lain memikirkan mereka atau tidak. Shadra sekali lagi menggambarkan analogi antara yang dipikirkan dan yang diindera, dan menegaskan persis seperti yang diindera secara aktual dan pengindera secara aktual adalah identik – karena tidak ada dua hal yang dapat dipahami tanpa lainnya – demikian juga halnya dengan yang dipikirkan secara aktual dan yang memikirkan secara aktual tidak dapat dipikirkan tanpa lainnya.[20)]

Bagaimanapun, jelaslah bahwa meskipun postulasi Shadra mengenai Indera Aktif sebagai analog dengan Akal Aktif, namun analogi ini tidak dapat bertahan dalam konteks ini. Agar analogi menjadi sempurna, Shadra harus dapat mengatakan bahwa karena hal-aktual yang dipikirkan *ipso facto* diri-yang memikirkan, demikian juga hal-aktual yang diindera harus menjadi diri pengindera dan tidak ada pengindera lain yang penting bagi hal-aktual yang diindera selain dirinya. Namun, ini tidak dapat dikatakan berdasarkan prinsip-prinsip ini sendiri dan kenyataannya ia tidak membuat klaim semacam itu. Alasan rusaknya analogi ini adalah bahwa bentuk yang dapat diindera, bahkan ketika ia menjadi dapat diindera secara aktual, tidak dapat bebas dari hakekat materialnya, sedang bentuk yang dipikirkan oleh definisi secara keseluruhan bebas dari materi. Dan, kenyataannya, Shadara berulang-ulang mendefinisikan pengetahuan intelektif sebagai "wujud yang bebas dari materi"[21)] atau "bentuk murni yang bebas dari materi"[22)] atau wujud yang tidak terhalang oleh, atau terpisah dari, dirinya sendiri, sebagaimana halnya wujud material.[23)] Tetapi bentuk yang dapat diindera atau diimajinasi tidak bebas dari hubungannya dengan materi dalam pengertian ini, karena meskipun, seperti telah kita lihat dalam dua bab sebelumnya, bentuk-bentuk ini juga diciptakan oleh jiwa sendiri, mereka tetap menyaksikan hubungan dengan materi. Pendahuluan analogi indera dalam konteks ini, untuk membuktikan identitas intelek dan yang dipikirkan, karenanya, nampak tidak pada tempatnya.

Dari uraian mengenai intelek dan hal yang dipikirkan, berikutnya adalah bentuk-bentuk atau Idea (Platonik) merupakan alam transenden pengetahuan murni di mana seluruh rentang Idea adalah satu wujud kesadaran-diri yang menyatu.[24] Alam ini oleh Peripatetik disebut Akal Aktif transenden.[25] Alam inilah yang menciptakan dunia materi dengan bentuk-bentuk material dan dengan alam inilah jiwa manusia menjadi disatukan ketika ia menjadi penerima pengetahuan intelektual. Pandangan Peripatetik, bahwa penyatuan semacam itu tidak mungkin karena dalam kasus penyatuan tersebut Akal Aktif akan menjadi dapat dibagi-bagi ketika sejumlah jiwa manusia menyatukan diri dengannya atau bahwa setiap jiwa manusia akan mengetahui seluruh kandungan Akal Aktif dan, dengan demikian, pengetahuan seluruh jiwa manusia menjadi identik, adalah salah. Bagi Shadra, seluruh pengetahuan intelektual terjadi melalui penyatuan jiwa manusia dengan Akal Aktif.

Untuk memahami hakekat penyatuan jiwa manusia dengan Akal Aktif ini, perlu mengingat dengan sungguh-sungguh dua hal dalam pikiran. Pertama adalah, apa yang baru saja dibuktikan, yakni, identitas intelek dan yang dipikirkan. Hal penting kedua, yang juga telah ditegaskan sebelumnya, adalah karakter wujud tunggal yang utuh seperti Akal Aktif. Kita telah melihat bahwa pengetahuan berkembang dari yang beragam dan saling eksklusif ke yang tunggal dan saling inklusif. Mengenai ketunggalan wujud intelektif ini, Akal Aktif merupakan yang ideal. Ketunggalan semacam itu, biarlah dinyatakan lagi, singkatnya, bukan karakter esensi tetapi karakter wujud. Apa yang terjadi dalam perkembangan wujud adalah semakin meningkatnya jumlah esensi yang "ditangkap" dan dimengerti oleh derajat wujud yang secara progressif lebih tinggi, dan karena wujud menjadi semakin kuat dan eksplisit, esensi cenderung menjadi semakin implisit dan melompat ke wujud, menghilangkan wujud mereka sendiri sebelumnya, hingga, ketika kita mencapai Akal Murni atau Tuhan, semua esensi "hilang" dan menjadi "terinteriorisasi" dalam diri mereka, dan Wujud Murni menggantikan mereka.

Dengan cara demikian, seseorang harus memahami ketunggalan dan kesatuan kandungan Akal Aktif. Tetapi ini tidak berarti bahwa karena disatukan dengan jiwa manusia Akal Aktif menjadi beragam dan terbagi-bagi atau pengetahuan semua jika manusia menjadi

identik. Untuk mempermudah memahami hal ini, mungkin kita dapat memberikan ilustrasi. Idea "binatang" adalah kesatuan dalam dirinya, namun pada saat yang sama mengandung sejumlah idea di bawahnya, misalnya, manusia, kuda, sapi jantan, singa dan sebagainya. Ketika kita mengatakan "kuda," kita menunjuk pada suatu binatang, tetapi kita tidak mengatakan bahwa dalam "kuda," "binatang" telah menjadi parsial atau dapat dibagi-bagi: "binatang" tidak *terbagi* ke dalam berbagai spesies binatang. Juga tidak benar mengatakan bahwa dengan menjadi binatang, kandungan kuda dan sapi menjadi identik, karena kuda adalah kuda dan sapi adalah sapi. Karena itu, kesatuan konsep seperti "binatang" merupakan jenis kesatuan yang berbeda dari kesatuan numerik atau fisikal. Dengan cara yang sama, jiwa manusia semuanya dapat berpartisipasi dalam Akal Aktif tanpa membaginya dan tanpa membuat kandungan pengetahuan mereka menjadi identik.[26] Shadra juga mengatakan bahwa Akal Aktif mempunyai dua jenis wujud, wujud dalam dirinya dan wujud untuk yang lain, atau wujud relasional (seperti telah kita lihat dalam Bab III Bagian II dalam pembahasan mengenai pengetahuan Nabi bahwa Malaikat mempunyai wujud absolut dan wujud relasional); dan dalam aspek terakhir inilah ia dihubungkan dengan pikiran manusia.[27]

Meskipun demikian, idea mendasar mengenai kesatuan pikiran manusia dengan Akal Aktif untuk semua pengetahuan telah ditolak, tegas Shadra, oleh kebanyakan filosof Muslim karena mereka ingin menghindari kesamaannya dengan ajaran Inkarnasi. Namun, inkarnasi tentu tidak timbul dari sini. Tetapi fenomena Intelek Nabi yang ditegaskan oleh Ibn Sina dan lain-lain, yakni ajaran bahwa jiwa manusia tertentu dapat menerima dari Akal Aktif suatu daya pengetahuan yang kreatif, menunjukkan bahwa jiwa manusia masuk ke dalam kesatuan atau hubungan erat dengan Akal Aktif.

Dalam hal pikiran-pikiran manusia biasa, meskipun mereka telah mengaktualisasikan daya intelektual kreatif mereka pada tingkat yang lebih tinggi, mereka tidak dapat secara absolut dan total menjadi identik dengan alam hal-hal yang dipikirkan, karena mereka dalam tulang dan darah. Puncak tertinggi pikiran filosofis biasa yang disempurnakan sepanjang hidupnya hanya dapat mencapai menyaksikan alam hal yang dipikirkan dengan jarak dan mengidentifikasi diri dengannya secara terpisah. Berkat identifikasi parsial ini, ia dapat

memiliki andil yang terbatas terhadap intelek tunggal kreatif dan dapat melihat seperti apakah ia, ketika sesudah mati, ia dapat menjadi secara total identik dengan alam hal yang dipikirkan yang tunggal. Daya kreatif ini, tentu, tidak dapat dimiliki oleh setiap orang secara sama: kemanusiaan menghadirkan spektrum rentang dari hal-hal yang diam dan tidak kreatif sama sekali ke yang sangat kreatif dan asli. Namun, ada hal-hal pengecualian tertentu, di mana identifikasi yang sempurna terjadi dan mereka dapat menciptakan semua pengetahuan dari dalam diri mereka sendiri tanpa petunjuk luar. Mereka adalah para Nabi.

Penjelasan Shadra mengenai Wahyu Nabi secara material berbeda dari al-Farabi dan Ibn Sina, seperti telah kita lihat dalam Bab III Bagian II karya ini, meskipun ia mempunyai kesamaan umum tertentu. Perbedaan Shadra dari dua filosof ini akibat dari ajarannya mengenai pengetahuan dan wujud. Meskipun dalam al-Farabi dan Ibn Sina, Nabi menerima Kebenaran Intelektual sebagai keseluruhan yang kemudian ditransformasikan oleh daya imajinasinya ke dalam bentuk simbolik dan verbal; menurut Shadra, pikiran Nabi secara keseluruhan identik dengan Akal Aktif *baik pada tingkat intelektual maupun imajinasi* – berarti, ini bukan pikiran Nabi yang menciptakan – meskipun Nabi mempunyai tekanan psikologis dari dalam dan tidak disadari – yakni, kebenaran simbolik atau imajinatif, tetapi pikirannya "memahami" atau lebih tepatnya "menjadi" kebenaran tersebut, juga kebenaran intelektual. Ini karena, Shadra percaya kepada – mengikuti al-Suhrawardi dan, terutama, Ibn 'Arabi – Dunia Simbol-simbol atau Imajinasi obyektif-ontologis atau "Malaikat yang lebih rendah." Perbedaan antara nabi dan wali (atau pemikir) adalah jika nabi diidentifikasi dengan aspek-aspek spiritual (intelektual) dalam dan eksternal (yakni, dalam istilah-istilah kesan, suara, gambar yang dapat dilihat dan sebagainya) Akal Aktif (Malaikat) dan, karenanya, dapat mengidentifikasi sumber Wahyu, wali dibatasi hanya pada aspek dalam dan tidak dapat mengidentifikasi sumber pengetahuannya yang, karenanya, bukan merupakan Wahyu tetapi ilham.[28)]

Akhirnya, ajaran Intelek Tunggal ini – dengan prinsip kesatuannya – digunakan Shadra untuk menjelaskan pengetahuan Tuhan mengenai hal-hal partikular, masalah yang diliputi oleh sejumlah kontroversi antara para filosof dan kaum ortodoks selama berabad-

abad. Meskipun kita telah membahas konsep Shadra mengenai pengetahuan Tuhan dalam Bab II Bagian II secara mendalam, ulasan tertentu dihadirkan kembali dalam konteks masalah "pengetahuan tunggal" kini, karena berkaitan erat dengan hal-hal partikular sebagai obyek-obyek pengetahuan yang mungkin dan dihubungkan dengan wujud. Telah diyakini, berdasarkan alasan-alasan Peripatetik yang kaku, bahwa Tuhan tidak dapat mengetahui hal-hal partikular karena pengetahuan semacam itu melibatkan perubahan dalam diri Tuhan. Untuk mengatasi kesulitan ini, Ibn Sina memikirkan teori bahwa "Tuhan mengetahui semua hal partikular tetapi dalam suatu cara yang universal." Substansi teori ini adalah bahwa Tuhan, sebagai sebab tertinggi segala sesuatu, mengetahui semua rentang sebab dan akibat, hubungan dan percampuran mereka dan, karenanya, mengetahui semua hal partikular bukan sebagai partikular, tetapi sebagai hal-hal universal. Misalnya, Tuhan mengetahui dari semua keabadian bahwa gerhana bulan akan terjadi ketika bulan berada pada posisi begini dan begitu dan dalam hubungan yang begini dan begitu dengan planet-planet lain seperti gerhana-gerhana sebelumnya. Keseluruhan penggambaran ini mengidentifikasikan bahwa gerhana secara absolut sebagai partikular; meskipun demikian penggambaran-penggambaran ini dalam diri mereka adalah universal – hanya totalitas mereka yang berperan mengidentifikasi gerhana partikular. Pengetahuan abadi dalam Tuhan ini tidak mengalami perubahan, karena ia tidak bergantung pada persepsi indera, yang memahami sesuatu ketika ia terjadi, tetapi tidak sebelum atau sesudahnya, dan karenanya dikenai perubahan. Ajaran Ibn Sina ini berkali-kali dikritik oleh al-Ghazali dan al-Razi dari sudut pandang Islam ortodoks, karena tidak mengizinkan persepsi Tuhan mengetahui hal-hal partikular. Al-Razi, pada gilirannya, mendefinisikan pengetahuan sebagai relasi sehingga ketika pengetahuan Tuhan tentang partikular berubah, Ia sendiri tidak berubah. Komentator Ibn Sina, al-Thusi, berupaya mengantarai antara posisi Ibn Sina dengan Islam ortodoks. Bagi al-Thusi, Tuhan benar-benar memahami hal-hal partikular seperti ditegaskan oleh al-Razi, tetapi ia menolak definisi pengetahuan al-Razi sebagai relasi. Menurutnya, perubahan hanya mempengaruhi pengindera yang berada dalam ruang dan waktu. Bagi pengindera yang melampaui ruang dan waktu – seperti Tuhan – semua partikular adalah sama, sebagai

obyek-obyek persepsi, berhadap-hadapan satu sama lain dan wujud mereka berhadap-hadapan dengan non-wujud mereka. Bagi seorang yang membaca buku, kata demi kata, baris demi baris, saat ini dibedakan dari 'tidak lagi' masa lalu dan 'belum' masa depan, karena baris yang telah ia baca dengan teliti masuk ke masa lalu dan lainnya belum masuk ke masa datang, sementara saat ini adalah saat di mana ia pas memandang. Tetapi bagi seorang yang mempunyai keseluruhan buku yang terlipat dalam dirinya (yakni, dalam pikirannya), hubungannya dengan semua kata-kata dan baris-baris adalah sama, yakni semua 'hadir' kepada dirinya. Demikan juga pengetahuan Tuhan dalam hubungannya dengan hal-hal partikular, karena ia tidak mensyaratkan urutan bentuk-bentuk dalam pikiran Tuhan.

Seperti telah kita lihat sebelumnya, Shadra menolak definisi al-Razi mengenai pengetahuan sebagai relasi. Ia juga mengeritik keras al-Thusi sambil bertanya: bagaimana persepsi dapat terjadi pada bagian suatu wujud yang melampaui ruang dan waktu? Dan bagaimana persepsi dapat terjadi tanpa organ-organ indera? Bagaimana hal-hal yang berada dalam ruang-waktu, yang hakekatnya tercapai dalam wujud yang saling eksklusif, datang bersama-sama ke pengindera dalam bentuk yang tak terpisahkan? Shadra kemudian menyimpulkan bahwa jika hal-hal partikular dipahami sebagai hal-hal partikular, mereka harus mengakibatkan perubahan dalam pengetahuan. Ia juga sangat kritis terhadap Ibn Sina, yang ia tuduh tidak betul-betul paham mengenai hakekat 'pengetahuan tunggal'. Esensi kritik Shadra terhadap Ibn Sina – seperti telah kita lihat dalam Bab II Bagian II – adalah bahwa Ibn Sina menggambarkan pengetahuan Tuhan dalam istilah-istilah konseptual semata: Tuhan digambarkan sebagai "memahami" *(conceiving)* sesutu setelah yang lain. Benar bahwa tujuan Ibn Sina adalah untuk membangun: (1) karakter pengetahuan yang tidak berubah, (2) kenyataan bahwa pengetahuan Tuhan mendahului wujud sesuatu dan tidak mengikutinya – bertentangan dengan keyakinan al-Suhrawardi dan al-Razi – sebagaimana dengan kasus pengetahuan konseptual yang tidak abadi, dan (3) kenyataan bahwa pengetahuan Tuhan adalah kreatif dan bukan penerima sebagaimana pengetahuan manusia.

Namun, penggambaran Ibn Sina mengenai pengetahuan Tuhan dalam istilah-istilah konseptual tersebut menunjukkan bahwa ia tidak

memahami bahwa pengetahuan tunggal adalah fungsi pertama dan utama wujud tunggal. Dan wujud tunggal adalah suatu urutan wujud, seperti berulang-ulang telah kita katakan, yang membungkus dan mengandung semua bentuk wujud dalam dirinya tanpa menjadi identik dengan mereka, karena wujud secara sistematis adalah ambigu. Karena itu, Tuhan mengetahui segala sesuatu, baik partikular maupun universal, karena ia melingkupi semua sebagai bentuk-bentuk dan manifestasi-manifestasi-Nya – tanpa dipredikatkan terhadap mereka atau mereka dipredikatkan terhadap diri-Nya – pada urutan atau tingkatan wujud. Karena, jika pengetahuan-Nya hanya dibahas dalam istilah-istilah konseptual, sebagaimana Ibn Sina dengan jelas membahasnya, ia harus menjadi, seperti beberapa bentuk esensi, tambahan bagi wujud-Nya. Karena itu, pengetahuan Tuhan tidak lain hanyalah wujud tunggal-Nya, suatu urutan wujud yang unik bagi-Nya.[29) □

CATATAN

1. *Asfar,* IV, 2, hlm. 95, baris 6-9.
2. *Ibid.,* hlm. 99, baris 12-hlm. 100, baris 4; *ibid.,* I, 3, hlm. 306, baris 5-hlm. 307, baris 11.
3. *Ibid.,* I, 3, hlm. 366, baris 2-9.
4. *Ibid.,* hlm. 369, baris terakhir-hlm. 372, baris 5; lihat juga pembahasan tentang intelek tunggal atau pengetahuan tunggal dalam Bab II Bagian ini, di mana inkonsistensi Shadra telah ditunjukkan.
5. *Ibid.,* hlm. 374, baris 1-hlm. 37, baris 7.
6. *Ibid.,* hlm. 373, baris 14 dst,; hlm. 377, baris 16 dst.
7. Lihat rujukan 2 yang disebutkan dalam catatan 2 sebelumnya; *ibid.,* IV, 1, hlm. 65, baris 13-14.
8. *Ibid.,* IV, 2, hlm. 71, baris 12-13; *ibid.,* I, 3, hlm. 317, baris 8-15; hlm. 340, baris 3 dst.
9. *Ibid.,* IV, 2, hlm. 100, baris 5-hlm. 103, terutama hlm. 103, baris 9 dst.
10. Kutipan-kutipan dari Ibn Sina, *ibid.,* I, 3, hlm. 322, baris 3-hlm. 324, baris 9, dan penolakan Shadra berikutnya terhadap Ibn Sina.
11. *Ibid.,* I, 3, hlm. 437, baris 3 dst.; cf. juga Bab II Bagian II sebelumnya, di mana Shadra menuduh Ibn Sina menegaskan kesatuan wujud dan pengetahuan bentuk-bentuk dalam Tuhan dan pada saat yang sama menolak kesatuan ini *per* kutipan-kutipan yang disebutkan dalam catatan 2 sebelumnya.
12. *Ibid.,* I, 3, hlm. 213, baris 13 dst.
13. *Ibid.,* hlm. 324, baris 10 dst.; hlm. 325, baris 9-hlm. 326, baris 122 *et seq.*
14. Rujukan dalam catatan sebelumnya; juga *ibid.,* IV, 2, hlm. 116, baris 11 dst.
15. *Ibid.,* IV, 2, hlm. 115, baris 5 dst.; *ibid.,* I, 3, hlm. 420, baris 5 dst.
16. *Ibid.,* I, 3, hlm. 433, baris 6-hlm. 444, baris 10.
17. Rujukan dalam catatan 15 sebelumnya.
18. *Ibid.,* I, 3, hlm. 464, baris 10 dst.
19. *Ibid.,* hlm. 313, baris 13-hlm. 315, baris terakhir.
20. *Ibid.,* hlm. 316, baris 3-hlm. 317, baris 7.

21. Untuk Pengindera Aktif, *ibid.,* hlm. 464, baris 1-3 dan pembahasan tentang analogi antara persepsi dan inteleksi yang mendahului baris-baris ini; tentang pengetahuan sebagai "wujud yang bebas dari materi," lihat *ibid.,* hlm. 354, baris 5 dst., dan hlm. 345, baris 8 dst.
22. Misalnya, *ibid.,* hlm. 344, baris 16 dst.; hlm. 318, baris 13 dst.; juga rujukan dalam dua catatan sebelumnya.
23. Lihat Bab II bagian ini sebelumnya; tentang bagaimana bentuk-bentuk material berbeda dari bentuk-bentuk yang diketahui oleh pikiran, lihat *ibid.,* I, 3, keseluruhan bab hlm. 300-304.
24. *Asfar,* I, 3, hlm. 336, baris 20-21; hlm. 340, baris 3 dst. (kutipan dari *Theologia Aristotelis).*
25. *Ibid.,* hlm. 335, baris 13 dst.; lihat pembahasan tentang "Nafas Yang Maha Pemurah," Bab IV Bagian I.
26. *Ibid.,* I, 3, hlm. 337, baris terakir-hlm. 340, baris 2; *ibid.,* IV, 2, hlm. 143, baris 1 dst.
27. *Ibid.,* IV, 2, hlm. 140, baris 5 dst.
28. *Ibid.,* I, 3, hlm. 384, baris 11-13 dan catatan al-Sabzawari pada halaman yang sama; *Syawahid,* hlm. 348, baris 15-hlm. 349, baris 4; lihat juga Sub B Bab III Bagian II.
29. *Ibid.,* I, 3, hlm. 407, baris 3-hlm. 417, baris terakhir.

Bab V
ESKATOLOGI

A. *Ketidakmungkinan Berpindahnya Jiwa ke Badan Lain*

Dengan pengecualian satu dua orang, semisal Quthbuddin al-Syirazi, kebanyakan para filosof Muslim tidak percaya akan ajaran berpindahnya jiwa ke badan lain *(metempsychosis)* atau berpindahnya jiwa. Shadra menceritakan dan mendukung argumen umum Peripatetik yang menentang ajaran berpindahnya jiwa, seperti Ibn Sina. Menurut pertimbangan-pertimbangan umum ini, hubungann jiwa dengan badan sangat erat, seperti hubungan bentuk dan materi. Dalam kompleks (hubungan) bentuk-materi, jika bentuk atau materi dipindah, pelengkapnya (bentuk atau materi) juga hilang dari wujudya, dan mustahil mengatakan bahwa bentuk sebelumnya telah berpindah ke materi lain atau materi telah berpindah ke bentuk lain: semuanya hilang dan, digantikan oleh, semua yang sepenuhnya baru dibentuk. Dalam beberapa hal – seperti jiwa manusia – di mana jiwa merupakan suatu substansi yang tidak dapat rusak dan, khususnya, dalam hal jiwa-jiwa manusia yang diaktualiasikan dan dikembangkan – yang telah menjadi intelek-intelek murni – tetap mustahil membicarakan berpindahnya jiwa ke badan lain, karena jiwa-jiwa semacam itu tidak lagi memerlukan badan sama sekali.[1)]

Namun, Shadra juga memberikan argumennya yang "khas", yang didasarkan pada konsepsinya mengenai "gerak substantif" untuk menolak ajaran berpindahnya jiwa ke badan lain. Menurut ajaran ini, jiwa dan badan pada mulanya potensial. Ketika potensi-potensi sedikit demi sedikit direalisasikan, baik jiwa maupun badan – sebagai keseluruhan yang kompleks – bergerak menaik melalui proses evolusioner: jiwa tidak sendirian bergerak, sementara badan tetap statis atau sebaliknya, tetapi keduanya bergerak melalui penyempurnaan sedikit demi sedikit menuju status wujud yang baru. Ketika

embrio menjadi janin, tidak hanya kehidupan yang masuk ke wujud, tetapi juga terdapat perubahan fisik, dan perkembangan yang bersisi-ganda ini terus berlangsung sepanjang hidup. Karena gerak wujud ini tidak dapat dibalik, adalah mustahil mengandaikan jiwa yang berkembang, sesudah meninggalkan badannya, dapat masuk ke badan baru yang tidak berkembang, kemudian mulai berkembang lagi dari semula. Dengan kata lain, devolusi, yang diasumsikan oleh keyakinan kepada berpindahnya jiwa ke badan lain, tidak mungkin.[2)]

Namun, penolakan terhadap perpindahan jiwa ke badan lain ini mengandung masalah-masalah tertentu yang serius, sebagian muncul karena teks-teks keagamaan dan sebagian lainnya karena pandangan-pandangan filsafat mengenai nasib dari manusia yang [jiwanya] tidak berkembang, pandangan-pandangan yang juga dipegang oleh Shadra. Di antara kesulitan-kesulitan keagamaan adalah pernyataan-pernyataan dalam al-Qur'an di mana sekelompok orang, karena tindakan dosa mereka, diubah menjadi kera dan babi oleh Tuhan.[3)] Juga terdapat pernyataan-pernyataan serupa dalam Hadits. Dan, secara keseluruhan, ajaran-ajaran populer tentang kebangkitan fisik kelihatannya mengimplikasikan perpindahan jiwa ke badan lain, karena mengasumsikan kesatuan kembali jiwa dengan badan yang baru. Sejauh pandangan-pandangan filsafat terhadap kehidupan akhirat diperhatikan, mereka mengasumsikan bahwa jiwa-jiwa yang tidak berkembang, karena mereka tidak dapat bebas dari badan dan karena badan duniawi tidak hidup, harus disatukan dengan jenis badan yang lain. Sekarang, perpindahan hanya berarti penyatuan jiwa dengan badan lain. Shadra mengatakan adalah karena kesulitan-kesulitan ini sehingga dikatakan bahwa semua ajaran (tentang kehidupan fisik sesudah mati) yang tak dapat dihilangkan didasarkan pada perpindahan.[4)]

Shadra menjawab semua kesulitan ini berdasarkan ajarannya mengenai "gerak substantif" dan Dunia Imajinasi *('Alam al-Mitsal).* Semua jiwa yang tidak berkembang atau jiwa-jiwa yang telah melakukan dosa dalam kehidupan ini, karena mereka tidak dapat bebas dari badan dan karena badan material ini sekali rusak tidak dapat dibangkitkan, akan menciptakan badan mereka sendiri dengan mengeluarkan kebiasaan dan keadaan psikis-dalam mereka – yang diperoleh dalam kehidupan ini – dalam bentuk badan di dalam Dunia Imajinasi, di mana semua keadaan psikis ditransformasikan ke dalam

imajinasi-imajinasi konkrit, seperti akan segera kita kaji lebih rinci ketika membahas masalah kebangkitan berikut. Karenanya, jiwa yang telah melakukan kesalahan kerakusan yang berlebihan akan melihat dirinya seperti babi sebenarnya, misalnya, sedang jiwa yang terlalu keras kepala akan menjadi seorang yang bodoh – yakni, dengan memproyeksikan wataknya keluar sebagai badan yang sesungguhnya. Ketika al-Qur'an mengatakan bahwa sejumlah orang diubah menjadi sejumlah kera, ia tidak berbicara tentang peristiwa yang terjadi di dunia ini, tetapi di Alam Imajinasi, di mana seluruh semua peristiwa kebangkitan fisik terjadi. Dalam karyanya, *al-Syawahid al-Rububiyyah*, Shadra menegaskan bahwa orang-orang yang semacam itu, bahkan dalam kehidupan kini, dapat menyerupai, dalam penampakannya, seperti binatang-binatang semacam itu, karena karakter mereka yang ada di dalam mempunyai kecenderungan seperti itu (hlm. 233, baris 9 dan seterusnya).

Ajaran ini, menurut Shadra, berbeda dari perpindahan jiwa dalam dua cara penting yang menghasilkan dua hal yang jelas terpisah. Pertama, perpindahan jiwa tidak membicarakan tentang kehidupan sesudah mati, yakni di dunia lain, tetapi di sini, yakni di dunia ini. Tetapi kehidupan di dunia ini, menurut Shadra, hidup hanya sekali dan tidak dapat diulangi. Ini karena kesempatan bagi kerja dan pencapaian merupakan esensi kehidupan ini dan diberikan hanya sekali. Meskipun perubahan dan evolusi mungkin dan dapat terjadi di dunia lain, namun ini tidak berdasarkan pada realisasi potensi-potensi, kerja dan pencapaian, tetapi melalui sebab-sebab lain. Bekerja dan mencapai hal-hal yang baik dan dosa hanya ciri khas kehidupan ini.[5] Kedua, perpindahan berbicara tentang perubahan *dalam tempat dan pribadi*, sedang ajaran kita mengajak pada perubahan evolusioner atau perubahan status wujud di mana orang tersebut tetap sama. Karenanya, jika menurut kita, orang tersebut tumbuh dari embrio menjadi manusia kemudian memelihara identitasnya setelah mati, menurut mereka yang meyakini perubahan, pada saat kematian, jiwa mengembara ke badan lain di mana saja dan karenanya kehilangan identitasnya.[6]

Jika gerak tersebut adalah gerak evolusioner dan disifati oleh keabadian, tanpa keterputusan – sehingga setiap wujud tunggal memelihara identitasnya dan, lebih jauh, jika proses ini satu arah dan

tidak dapat dibalik – maka semua jiwa di akhirat harus bahagia, dengan batasan tertentu, sebagaimana sebelumnya, dan seseorang tidak boleh berbicara tentang ketidakbahagiaan dan penyiksaan terhadap jiwa. Terhadap kesulitan ini, Shadra menjawab bahwa ketidakbahagiaan karena dosa dan jiwa-jiwa yang tidak disempurnakan itulah penyebab evolusi mereka. Karena jiwa-jiwa semacam itu, jika tidak dapat merasakan siksaan di dunia ini karena melakukan dosa, mereka akan merasakan kesengsaraan di dunia nanti, yang merupakan suatu langkah maju. Karena jiwa yang melakukan dosa dalam diri mereka mempunyai kebiasaan-kebiasaan jasmani yang tetap, dan karena badan material akan berpindah dengan kematian, jiwa-jiwa ini hanya akan tercerabut dari sumber kenikmatan yang telah mereka kenal, yakni badan.[7)]

Kesulitan lain adalah bahwa semua manusia merupakan anggota spesies yang sama dan ambil bagian terhadap esensi yang sama; tetapi dalam kehidupan sesudah mati mereka akan memiliki perbedaan-perbedaan esensial, seperti sebagian akan menjadi intelek-intelek non-jasmani, sedang sebagian lainnya akan memiliki beberapa jenis badan dan berada dalam Dunia Imajinasi dan bukan dalam Alam Intelek Murni. Ini merupakan suatu kontradiksi. Shadra sekali lagi mengatasi keberatan ini berdasarkan ajarannya tentang evolusi wujud. Semua evolusi wujud disifati oleh gerak dari yang kurang terdiferensiasi ke yang lebih terdiferensiasi – dari potensi umum dan murni Materi Pertama, melalui peningkatan genus-genus, diferensia dan spesies-spesies – sampai mencapai tingkat manusia. Spesies manusia, pada gilirannya, dalam kehidupan sesudah mati, akan bertindak sebagai genus yang akan lebih terdiferensiasi dalam ukuran perolehan bentuk-bentuk intelektif.[8)] Akhirnya, kita akan mencapai suatu titik di mana setiap manusia akan menjadi suatu spesies dalam dirinya, seperti intelek-intelek transenden, yang masing-masing merupakan suatu spesies bagi dirinya.

Akhirnya, kaum yang percaya akan berpindahnya jiwa ke badan lain menegaskan berdasarkan iman keagamaan kepada kesatuan jiwa dengan badan di akhirat dan mempertanyakan bukankah ini mengimplikasikan jenis perpindahan jiwa karena, berdasarkan pengakuan para filosof sendiri, ia tidak akan menjadi badan yang sama yang dengannya jiwa dikaitkan dalam wujud duniawinya. Shadra men-

jawab bahwa badan tersebut, sebagai ekspresi simbolik keadaan bagian dalam jiwa, tidak mempunyai potensi seperti badan duniawi dan tidak memiliki wujudnya sendiri. Ia hanya sekedar simbol jiwa dan dikaitkan dengan jiwa sebagaimana suatu refleksi atau bayangan dikaitkan dengan sesuatu apakah ia refleksi atau bayangan, atau hanya sebagai akibat dihubungkan dengan suatu anteseden; ia tidak mempunyai status atau hakekatnya sendiri yang bebas. Para penentang kemudian mengatakan bahwa pernyataan al-Qur'an jelas-jelas menegaskan bahwa badan di akhirat sama dengan badan duniawi dan bukan sekedar simbolik. Shadra mengakui memang demikian, tetapi ia menambahkan bahwa badan tersebut akan memiliki *bentuk* seperti yang dimiliki oleh badan duniawi dan bukan *materi* badan duniawi. Bahkan dalam badan duniawi, identitasnya dipelihara oleh bentuknya bukan oleh materinya, yang terus-menerus berubah. Badan manusia pada saat tertentu dalam kehidupan ini bentuknya benar-benar identik ditambah dengan materi yang tidak menentukan *(mubham)*. Di akhirat, badan ini akan menjadi bentuk fisik murni tanpa materi – tetapi bentuk fisik tersebut akan memelihara identitas badan ini.[9]

Para filosof, seperti Ibn Sina, yang percaya bahwa jiwa-jiwa yang tidak berkembang dan berdosa menuntut sebuah badan sesudah mati – karena menurut mereka semua jiwa manusia, termasuk yang tidak berkembang, tetap hidup karena mereka tidak dapat rusak – tetapi pada saat yang sama tidak percaya kepada perpindahan jiwa, juga tidak menerima Dunia Imajinasi (atau Simbol) perantara, menghadapi kesulitan-kesulitan besar, Ibn Sina menisbatkan pandangan tersebut kepada "sejumlah tokoh" (yakni, al-Farabi), tanpa ia mengikatkan diri kepadanya secara jelas, yang menegaskan bahwa jiwa-jiwa yang tidak berkembang atau berdosa tersebut setelah mati, akan melekatkan diri kepada badan astrologis. Ibn Sina sendiri nampaknya meyakini bahwa jiwa-jiwa semacam itu akan tetap hidup, selama daya imajinatif mereka, sesudah mati, akan menggantikan persepsi indera dan, karenanya, jiwa-jiwa ini akan mengalami suatu jenis kenikmatan dan kesengsaraan fisik.[10] Jelaslah bahwa jenis ajaran ini kemudian akan memberikan kemungkinan untuk ditafsirkan dan dielaborasi ke dalam suatu ajaran Dunia Imajinasi yang dialami yang, setelah penjelasan al-Ghazali yang samar, al-Suhrawardi merupakan filosof pertama yang menegaskannya secara eksplisit.[11] Bahkan al-Suhrawardi menganut

ajaran melekatnya jiwa-jiwa ini ke badan astrologis atau bidang-bidang langit. Seperti telah ditunjukkan sebelumnya dalam pembahasan kita mengenai hubungan jiwa-badan, Shadra mengeritik keras pandangan ini karena mengabaikan kenyataan bahwa antara jiwa dan badannya terdapat hubungan yang unik dan erat yang tidak dapat mencapai posisi antara jiwa yang terpisah dan badan astrologis. Bagaimanapun, badan langit mempunyai jiwanya sendiri, dan ketika jiwa-jiwa manusia yang terpisah melekat kepadanya, maka akan terdapat sejumlah jiwa yang terlibat dalam satu badan – suatu dakwaan yang diberikan oleh para filosof di depan pintu kaum yang meyakini perpindahan jiwa.[12)] Seperti di atas telah diisyaratkan dan akan dirinci dalam Sub C bab ini, kenikmatan dan kesengsaraan fisik akan terjadi terhadap jiwa, dengan melekatnya jiwa ke badan-imajinasi, bukan di dunia ini, tetapi dalam Bidang Imajinasi atau Simbol.

B. *Dasar-dasar Kehidupan Sesudah Mati*

Sebelum membangun kehidupan sesudah mati bagi jiwa dan badan, adalah penting memberikan penjelasan Shadra terhadap keberatan-keberatan yang muncul terhadap kehidupan sesudah mati dan pandangan-pandangan yang umum diyakini mengenai masalah yang penting ini. Sebagian orang naturalis dan medis menolak kemungkinan kehidupan sesudah mati dengan menolak wujud jiwa terpisah dari materi, kemudian menegaskan bahwa badan, sekali pecah, tidak dapat diciptakan kembali. Mengenai Galen diriwayatkan bahwa ia ragu terhadap kehidupan jiwa sesudah mati karena ia tidak yakin kepada wujudnya yang terpisah. Namun, argumen-argumen kita yang telah mapan sejauh ini dengan jelas menegaskan bahwa jiwa manusia, meskipun pada awal karirnya sebagai bentuk jasmani, dapat maju ke titik perkembangan intelektual di mana ia disatukan dengan Akal Aktif. Akal Aktif ini ada, bukan karena Tuhan memberinya wujud, tetapi karena wujud Tuhan itu sendiri dan, karenanya, dalam pengertian tertentu, merupakan bagian Tuhan.[13)]

Beberapa filosof, seperti Alexander Aphrodisias yang memegang pandangan ini, yang dikutip oleh Ibn Sina dalam sejumlah karyanya yang lebih kecil, seperti *al-Majalis al-Sab'a,* menegaskan bahwa mengingat jiwa yang telah berkembang mencapai tingkat intelek perolehan, akan hidup tanpa badan, maka jiwa-jiwa yang tidak berkembang akan mati dengan matinya badan dan, karenanya, tidak mempunyai kehidupan sesudah mati.[14] Penolakan terhadap pandangan ini akan diberikan kemudian pada bagian ini. Begitu juga, sejumlah filosof, di antaranya Ibn Sina dalam kebanyakan karyanya, memberikan kehidupan individual bagi semua jiwa manusia karena mereka menganggap setiap jiwa manusia individual sebagai substansi yang tidak dapat rusak, meskipun mereka menolak kehidupan sesudah mati bagi badan berdasarkan prinsip bahwa sesuatu yang sudah rusak tidak dapat timbul kembali dalam identitasnya.[15] Kategori terakhir para filosof ini, untuk menjamin kehidupan jiwa-jiwa yang tidak berkembang, seperti ditunjukkan sebelumnya, telah menempatkan melekatnya jiwa-jiwa yang terpisah ini kepada badan astrologis atau non-astrologis di atas bumi. Pandangan-pandangan ini telah kita tolak sebelumnya.[16]

Kaum Asy'ariyyah dan teolog skolastik Islam lain, yang materialis dan menolak karakter spiritual jiwa, percaya kepada kehidupan fisik sesudah mati. Untuk mempertahankan keyakinan ini, mereka kadang-kadang terpaksa menggunakan dalil-dalil bahwa timbulnya kembali badan yang telah rusak bukanlah tidak mungkin dan kadang-kadang mengatakan bahwa tidak *seluruh* badan sesudah mati akan hancur, tetapi bagian-bagiannya yang "esensial" tetap hidup. Kaum teolog yang atomis seperti Asy'ariyyah itu berpendapat bahwa suatu badan tidak mempunyai bentuk lain kecuali kontinuitas, dan bentuk ini tetap hidup meskipun telah terpecah-pecah ke dalam atom-atom sehingga Tuhan dapat menyatukan kembali atom-atom tersebut dan membangun badan. Teolog lain mengatakan, meskipun badan mempunyai suatu bentuknya sendiri, ketika Tuhan menyatukan kembali bagian-bagiannya, bentuk *yang sama dengan* aslinya dapat muncul meskipun tidak persis sama dengan yang asli. Teori-teori ini mudah ditimpa keberatan-keberatan. Pertama, mereka mengimplikasikan bahwa hidup bukanlah sesuatu yang substantif tetapi suatu relasional dan hanya terjadi dalam hubungan-hubungan dengan

bagian-bagian badan. Kedua, jika bagian-bagian badan yang telah terpecah-pecah tetap memelihara kapasitasnya untuk menjadi badan tersebut dan akan menyatu kembali suatu saat, orang yang mati akan menjadi tetap hidup meskipun ia tetap mati. Ketiga, ajaran ini akan mengantarkan pada penerimaan berpindahnya jiwa dalam esensi. Karena jika kapasitas bagian-bagian badan untuk dapat menjadi kembali badan bagai semula tetap tidak berkurang, orang yang mati tetap menjadi hidup meskipun ia mati, seperti baru saja kita katakan. Tetapi jika bagian-bagian badan telah kehilangan kapasitas, di mana ia selanjutnya kembali melalui faktor baru, maka faktor baru ini akan menyebabkan jiwa yang baru dan jika kita mengandaikan bahwa jiwa yang awal juga kembali kepadanya, maka akan terdapat dua jiwa dalam satu badan secara simultan.[17] Keempat, karena memori juga akan mati, menurut mereka, dengan rusaknya badan, lalu bagaimana jiwa memahami badannya? Dan jika kita mengandaikan memori kembali, wujud memori semata bukanlah merupakan penciptaan identitas aktual yang meyakinkan (hanya seperti hilangnya memori tidak berarti identitas aktual juga hilang). Ini karena untuk menjadi identitas, relasi satu-satu (satu per satu) harus ada, tidak hanya dari sisi jiwa *ke badan,* tetapi juga dari sisi badan ini *ke jiwa.*[18]

Akhirnya, dan ini paling mendasar, kaum teolog sedang mencari di akhirat badan jasmani yang mendasar, badan yang mempunyai potensi-potensi untuk disempurnakan dan, karenanya, ditimpa pertumbuhan. Tetapi seperti telah kami katakan dan akan ditunjukkan lagi, ini bukanlah kasus badan akhirat karena ia diciptakan oleh jiwa atau Tuhan melalui jiwa, dan ia tidak dikenai perubahan dan pertumbuhan. Ia lebih menyerupai badan dunia yang diambil sebagai keseluruhan.[19] Di kalangan para teolog, Fakhruddin al-Razi melangkah terlalu jauh untuk menunjukkan bahwa badan akan disatukan kembali dari unsur-unsur penting dan ia mengira hal itu telah ditetapkan oleh ajaran al-Qur'an. Klaim ini terlalu jauh dari kebenaran, karena al-Qur'an berulang memberitahu kita bahwa kehidupan sesudah mati merupakan "penciptaan baru, tingkat wujud baru *(khalq jadid, nasy'ah jadidah).*" Jelasnya, ini berarti kita tidak dapat mencari kemunculan kembali badan-badan dasar duniawi di sana.[20]

Kedangkalan para teolog tersebut adalah karena mereka ingin meletakkan kehidupan sesudah mati pada *titik waktu dan titik ruang,*

sementara al-Qur'an dengan ajarannya mengenai "bentuk wujud baru", adalah jenis wujud lain, yang sama sekali berbeda dari wujud duniawi; ia adalah "batin" wujud eksternal ini dan melampaui ruang dan waktu. Lebih dari sekedar membuat teori-teori yang bodoh ini, sebaiknya para teolog cukup menerima keyakinan kepada kehidupan sesudah mati berdasarkan otoritas, seperti wanita tua.[21] Mengenai al-Qur'an, ia menggunakan dua jenis argumen untuk membangun kehidupan sesudah mati, baik untuk jiwa maupun badan, dan dalil-dalil ini mempunyai kekuatan demonstratif yang sempurna dalam bidang ini (seperti dalil-dalil matematika dalam bidangnya sendiri),[22] tetapi dalil-dalil ini secara selintas pun tidak mempunyai kecenderungan kepada kebangkitan unsur-unsur badan, bentuk duniawi. Salah satu dari dua jenis dalil ini memusatkan pada sisi perkembangan dan tujuan wujud manusia: ia menunjukkan bagaimana manusia berawal dari embrio, kemudian berkembang menjadi janin, kemudian menjadi badan, seorang pemuda, lalu seorang yang matang. Ini menunjukkan bahwa al-Qur'an ingin memberitahu kita bahwa manusia, bahkan dalam kehidupan ini, terus melalui tingkatan-tingkatan wujud yang baru dan berkembang secara terus-menerus, dan dalam kehidupan sesudah mati ia akan mempunyai bentuk kehidupan yang benar-benar baru, jauh dari dunia ruang dan waktu, sampai akhirnya sejumlah orang dapat bersatu secara sempurna dengan Akal Aktif atau Tuhan. Dalam alur argumen kedua, di mana al-Qur'an mengutip contoh-contoh penciptaan langit dan bumi, gagasannya terpenting adalah bahwa Tuhan dapat menciptakan sesuatu, tidak mesti dari materi dan potensi sebelumnya, tetapi hanya dengan tindakan mencipta sebagaimana langit dan dunia ini secara keseluruhan telah diciptakan, bukan dari materi yang telah ada sebelumnya, tetapi sekaligus. Demikian juga jiwa, ia menciptakan imajinasinya sendiri, bukan dari materi tetapi hanya dengan tindakan mencipta, karena substansi jiwa berada dalam Alam Ketuhanan. Itulah sebabnya mengapa al-Qur'an berbicara tentang penciptaan dunia lain sekaligus "seperti dalam sekejap mata."[23]

Konsepsi kaum teolog mengenai kehidupan fisik sesudah mati, pada dasarnya, adalah sama dengan konsepsi umum, di mana peristiwa-peristiwa dan pengalaman-pengalaman kehidupan sesudah mati sebagai jasmani dalam istilah-istilah badan material. Lebih sopan

dari ini adalah konsepsi yang dibangun berdasarkan gaya mimpi. Seperti dalam mimpi, kita mengalami hal-hal dan, bahkan, kenikmatan-kenikmatan dan kesengsaraan-kesengsaraan yang intens – kita melihat diri kita, misalnya, terbakar dalam api atau menikmati hal-hal yang menyenangkan – tanpa ada bandingannya di dunia luar bagi obyek-obyek mimpi kita, demikian juga dengan kehidupan sesudah mati. Dalam kehidupan sesudah mati, pengalaman-pengalaman seperti itu lebih intens, karena abadi. Ini karena, sama dengan kehidupan sesudah mati, kehidupan kini nampaknya bagaikan mimpi, sebagaimana hadits Nabi telah menegaskan. Perbedaan penting lainnya adalah jika mimpi dalam kehidupan kini melampaui kontrol kita, pengalaman dalam kehidupan nanti sengaja dikontrol oleh agen. Pandangan tentang kehidupan sesudah mati ini dikutip oleh Ibn Sina (dengan mendapat persetujuan diam-diam) dari al-Farabi, menurut al-Thusi, dan digunakan oleh al-Ghazali.

Konsepsi ketiga mengenai kehidupan sesudah mati adalah konsepsi filosofis. Menurut pandangan ini, juga digambarkan oleh al-Ghazali, subyek akan melihat bentuk-bentuk sebenarnya yang dipikirkan – yakni idea-idea universal – atau ia akan mengalami keadaan-keadaan psikis *seolah-olah* ia memahami universal-universal sebenarnya. Pandangan ini dapat diterapkan pada jiwa-jiwa yang telah memperoleh perkembangan filosofis penuh dan mencapai urutan Akal. Setelah menceritakan pandangan-pandangan ini al-Ghazali mengatakan: "Karena semua pandangan ini mungkin, kepercayaan dapat diberikan kepada semua (sebagai suatu hirarki). Karenanya, masing-masing bentuk orang akan menerima bagian kehidupan sesudah mati yang sesuai. Seseorang yang bersatu dengan bentuk eksternal (akan sangat menikmati bentuk tersebut), akan terhalang memahami hakekat (sesuatu) yang benar-benar universal karena definisi Surga adalah ia akan memberikan kepada setiap orang apa saja yang diinginkan."[24)]

Setelah menggambarkan tiga pandangan bertingkat mengenai kehidupan akhirat ini, Shadra sekarang menegaskan pandangannya sendiri. Yakni, semua bentuk yang akan dialami oleh manusia dalam kehidupan sesudah mati adalah realitas-realitas eksistensial, meskipun mereka bukan material. Kesalahan para teolog yang mewakili pandangan umum, adalah mereka menempatkan obyek-obyek *material*

dalam kehidupan sesudah mati. Kesalahan para penganut pandangan berdasarkan mimpi adalah mereka mengisi kehidupan sesudah mati dengan imajinasi, bukan dengan realitas-realitas konkrit; bahkan kaum iluminasionis, seperti al-Suhrawardi, percaya kepada imajinasi-imajinasi dan simbol-simbol "tertutup" dan bukan kepada wujud-wujud aktual. Dunia Imajinasi dan segala isinya adalah *riil;* akan ada badan yang riil, surga yang riil dengan segala isinya, neraka yang riil dengan apinya, tetapi tak satupun bersifat material. Ajaran para filosof intelektualis juga tidak benar. Surga intelektual tidak dapat didiami oleh hal-hal yang benar-benar universal; isinya harus wujud-wujud yang riil. Yang terakhir ini merupakan rangkaian akibat ajaran Shadra bahwa pengetahuan adalah proses menjadi atau wujud, dan manusia ketika mencapai tangga tertinggi akal murni memperoleh status wujud yang baru, yang dipikirkan dan *menjadi* Akal atau, dalam pengertian, Tuhan. Pengetahuan, tanpa perubahan dalam istilah-istilah eksistensial, tidak dapat dipikirkan dalam ajaran Shadra.[25)]

Shadra kemudian membangun dalilnya sendiri mengenai kehidupan sesudah mati berdasarkan prinsip pengetahuan dan penyamaannya dengan wujud, terutama diterapkan pada pengetahuan rasional atau supra-rasional, bahkan ia mengutip sebelas prinsip yang ia terapkan, terutama, pada kehidupan fisik dalam *'Alam al-Mitsal,* Alam Imajinasi. Substansi prinsip pengetahuan menegaskan bahwa kenikmatan sebenarnya masuk ke dalam pengetahuan. Dalam kehidupan ini kita memperoleh kenikmatan yang sebenarnya dari sensasi dan hal-hal yang nikmat kita samakan dengan hal-hal yang dapat diindera. Alasannya adalah pengetahuan intelektual dan rasional kita dalam kehidupan ini secara tidak langsung semata-mata berkaitan dengan wujud yang sebenarnya dan hanya berurusan dengan esensi yang bukan wujud-wujud yang sebenarnya. Ketika, melalui perkembangan intelektual yang terus-menerus dalam kehidupan ini dan terutama sesudah mati – ketika hubungan kita dengan badan material dan melaluinya dunia material berakhir – kita memahami wujud murni secara langsung, yakni menjadi identik dengannya, kita mencapai puncak kenikmatan. Tetapi merupakan suatu kesalahan, mengira bahwa obyek pengetahuan pada tangga tersebut adalah idea-idea intelektual yang umum. Sebaliknya, idea-idea ini identik dengan

wujud aktual dan, karenanya, merupakan realitas-realitas yang konkrit. Dalam kehidupan inilah kita mengetahui wujud sebenarnya melalui idea-idea umum (yakni, "esensi"), yang berarti, tidak langsung dan dalam cara yang diperantarai. Itulah sebabnya mengapa dalam kehidupan ini, meskipun kita mempunyai beberapa jenis pengetahuan dalam Alam Rasional, kita tidak dapat merasakan kenikmatan yang kita rasakan melalui pengalaman inderawi langsung dan akibatnya termotivasi untuk mengarah ke Alam Rasional, kecuali dalam kasus-kasus tertentu. Namun, dalam kehidupan sesudah mati, Alam Rasional tersebut diubah menjadi obyek pengalaman yang hidup – idea-idea yang menjadi wujud sebenarnya - bagi para filosof murni.[26)] Menurut Shadra, mengikuti Neoplatonisme (yakni, *Theologia Aristotelis)*, badan juga ada dalam Alam Rasional dan akan menemani Jiwa Rasional; meskipun demikian, ia akan benar-benar "terinteriorisasi" dan dikonsumsi oleh jiwa sebagaimana jiwa dalam kehidupan ini, dalam suatu pengertian, "terinteriorisasi" dan dikonsumsi oleh badan. Ajaran ini merupakan kompromi Shadra antara ajaran Aristoteles tentang kehidupan Intelek seperti diinterpretasikan oleh Alexander dan Ibn Sina, di satu sisi, dan keputusan Shadra yang jelas mengenai kehidupan fisik, di sisi lain.[27)] Bagi Shadra, yang demikian itu merupakan konsekuensi yang mesti dari ajaran bahwa bentuk-bentuk wujud yang lebih tinggi tidak menghilangkan dan menegasikan, tetapi meliputi dan menggabungkan bentuk-bentuk yang lebih rendah; itulah sebabnya mengapa ia menolak ajaran abstraksi kognitif, seperti telah kita lihat dalam teorinya tentang pengetahuan.

Tentang sepuluh hal-hal yang merupakan dalil Shadra, khususnya, mengenai kehidupan fisik setelah mati, berikut ini adalah ikhtisar prinsip-prinsip penting filsafatnya dan konsekuensi-konsekuensinya. Shadra menegaskan prinsip-prinsip tersebut sebagai berikut:

1. Faktor dasar dalam realitas adalah wujud dan bukan esensi atau idea abstrak.

2. Perbedaan sesuatu dari lainnya, sebagai entitas individual, berdasarkan wujudnya yang merupakan wujudnya sendiri; tentang apa yang disebut "kualitas-kualitas dan aksiden-aksiden individual", mereka hanyalah "lambang-lambang" wujud partikular, dan ditimpa

pemindahan (sedang entitas individual terus berkembang dan berjalan).

3. Wujud, yang merupakan substansi sesuatu yang tunggal, berubah dan berkembang melalui dirinya, dan perubahan ini dari yang kurang intens ke yang lebih intens, yakni wujud adalah "lebih atau kurang" wujud. Selama perubahan dan gerak ini, bagian-bagian gerak – saat atau "masa-masa"-nya, tidak mempunyai wujud sebenarnya, tetapi hanya wujud potensial (yakni, hanya sebagai esensi, wujud mereka hanya ada dalam pikiran). Gerak *sebagai suatu keseluruhan* mempunyai wujud dan wujud ini adalah wujud keseluruhan yang merupakan "entitas" sesuatu yang menyatu.

4. dan 5. Karena yang merupakan entitas sesuatu adalah keseluruhan gerak dan karena gerak berkembang (yakni, dari kurang intens ke yang lebih intens), entitas identik dengan bentuk akhir sesuatu sebagai *terminus ad quem* [titik akhir], dan istilah-istilah gerak sebelumnya, baik potensi maupun materinya, bukan merupakan entitasnya. Karena itu, dalam hal-hal yang tersusun dari genus dan diferensia, ia merupakan diferensia terakhir, bentuk konkrit yang merupakan entitas yang sebenarnya, seperti telah kita lihat dalam Bab II Bagian I tentang Esensi. Mengenai hal-hal tersebut, yakni genus dan diferensia, akan disebutkan ketika definisi logika dicari; tetapi dari sudut pandang perkembangan tunggal terakhir, definisi semacam itu tidak dapat diberikan, tetapi sesuatu hanya dapat digambarkan sifat-sifat dan konsekuensi-konsekuensinya yang pasti. Wujud-wujud tunggal – yakni, wujud-wujud transendental – dan wujud sendiri, tidak mempunyai definisi yang tersusun dari bagian-bagian logika, tetapi hanya dapat digambarkan melalui cara kedua.

6. Entitas sesuatu yang menyatu bukanlah urutan yang sama. Karena derajat wujud berkembang, kemungkinan-kemungkinan baru pun terbuka. Misalnya, pada tingkat material, bagian-bagian saling eksklusif sehingga, katakanlah, hitam dan putih tidak dapat menjadi satu dalam sesuatu yang material. Karena wujud berkembang, bentuk-bentuknya yang meningkat lebih tinggi mampu mengandung kontradiksi-kontradiksi, dan mensintesisnya dalam bentuk yang tunggal, sampai jiwa manusia pada tingkat intelektual secara absolut *menjadi*

keseluruhan rentang realitas: "hakekat tunggal adalah segala sesuatu."

7. Dari penjelasan sebelumnya mengenai entitas-dalam-gerak telah jelas bahwa kesatuan badan disebabkan oleh jiwa yang merupakan bentuknya yang terakhir. Badan meskipun dalam gerak terus-menerus, namun ia tetap badan yang sama dalam suatu pengertian. Bahkan, ketika badan beralih menjadi imajinasi, seperti dalam mimpi, ia tetap badan yang sama. Demikian juga dalam kehidupan sesudah mati, badan memelihara identitasnya, meskipun ia berubah secara mendasar, karena, misalnya, tidak lagi badan material. Jika diajukan pertanyaan mengenai badan A, apakah ia sama dengan badan A pada usia muda dan tua, maka, dari sudut pandang badan sebagai *materi,* ia tentu tidak sama, tetapi dari sudut pandang badan *dianggap sebagai genus,* ia tentu sama. Tetapi ketika pertanyaan diangkat tentang kepribadian A, apakah sama ketika ia masa kanak-kanak, muda ataukah tua, jawabannya tentu "ya." Karena itu, badan dan kepribadian A dalam kehidupan sesudah mati secara identik sama dengan yang ada dalam kehidupan ini – dan sepanjang kehidupan ini.

8. 9. dan 10. Daya imajinasi, seperti telah dibuktikan dalam teori pengetahuan, bukanlah fakultas yang ada dalam badan, misalnya, otak. Ia tidak ada, lebih-lebih obyek-obyeknya, dalam dunia ruang ini. Karena itu, seperti telah dibuktikan sebelumnya, imajinasi – dan bentuk-bentuk kognitif secara umum – tidak dalam jiwa sebagai instrumen mempersepsi; sebaliknya imajinasi hanya merupakan ciptaan-ciptaan jiwa secara gradual seperti dalam kasus bentuk-bentuk material dalam dunia fisik. Dalam kehidupan sesudah mati imajinasi-imajinasi ini akan menjadi intens dan terus berlangsung karena jiwa akan bebas dari badan material. Karena itu, surga dan neraka akan menjadi entitas-entitas yang terus berlangsung.[28)]

Kesimpulannya, Shadra menegaskan bahwa badan sebagaimana ia akan "dibangkitkan" (yakni, diciptakan oleh jiwa) secara identik adalah sama dengan badan ini, kecuali bahwa badan tersebut bukan material. Shadra pada titik ini menduduki posisi yang sama dengan al-Ghazali, dan mencela pandangannya tentang kebangkitan badan sebagai varian dari perpindahan jiwa.[29)] Celaan ini kelihatannya tidak fair dan merupakan salah satu dari contoh-contoh yang ada dalam

Asfar Shadra, di mana ia dengan sengaja dan dengan beberapa manipulasi memotong-motong tujuan penentang-penentangnya yang sebenarnya atau terimajinasi. Al-Ghazali, seperti Shadra sendiri mengutipnya, menegaskan bahwa karena tidak ada keabadian dalam bagian-bagian badan fisik dalam kehidupan ini, tidak dapat dituntut bahwa badan yang benar-benar sama akan dibangkitkan dalam kehidupan sesudah mati. Bahwa ini bukan merupakan suatu perpindahan jiwa, karena dalam perpindahan jiwa *orang* yang baru dibentuk, tetapi jika seseorang memilih untuk menyebut ajaran (al-Ghazali) sebagai perpindahan, silahkan saja, karena tidak ada perselisihan hanya dalam nama. Tentu, al-Ghazali kemudian mengatakan bahwa para filosof telah menolak kebangkitan jiwa untuk menghindari perpindahan jiwa ini dan ia sendiri mulai memperlemah argumen yang menentang perpindahan jiwa. Meskipun al-Ghazali menolak perpindahan jiwa sebagai sesuatu yang salah, ia menganggap penolakan terhadap kebangkitan fisik lebih salah lagi. Terlihat bagi kita bahwa secara mendasar al-Ghazali dan Shadra sangat dekat mengenai masalah kehidupan fisik setelah mati. Dalam karyanya, *Syawahid* (hlm. 232, baris 4 dan seterusnya), Shadra sendiri membicarakan kehidupan sesudah mati sebagai "perpindahan *(intiqal)* jiwa dari badan ini ke badan eskatologis," persis seperti al-Ghazali yang ia kutip dalam buku tersebut (hlm. 286, baris 10 dan seterusnya) tentang hakekat kenikmatan dan kesengsaraan sesudah mati. Perbedaannya hanya – dan ini tidak diragukan lagi sangat besar – bahwa Shadra menyandarkan ajarannya pada prinsip gerak substantif *(harakah jauhariyyah)* dan teorinya mengenai Dunia Imajinasi. Meskipun Dunia Imajinasi merupakan perkembangan pasca al-Ghazali, namun akar-akarnya ada pada al-Ghazali dan Ibn Sina, dan Shadra, dengan segala perbaikannya, pada dasarnya berhutang budi kepada keduanya. Sedang gerak substantif, tentu, milik Shadra sendiri.

C. *Hakekat Kehidupan Sesudah Mati*

"Kehidupan sesudah mati," menurut Shadra, merupakan suatu konsep nisbi.[30] Intelek dan jiwa memiliki wujud transenden sebelum

dunia ini, tetapi keduanya bukanlah intelek dan jiwa manusia. Ketika jiwa manusia ada di dunia ini, karenanya, ia benar-benar sesuatu yang berasal setelah mempunyai wujudnya, dalam karir awalnya, *dalam materi* dan seseorang tidak dapat membicarakan pra-wujudnya, karena yang pra-wujud bukanlah jiwa manusia, tetapi Jiwa Universal. Karena itu, tidak ada sesuatu yang disebut "individuasi" atau "diferensiasi" Jiwa Universal ke dalam individu-individu manusia, meskipun jiwa manusia, pada awalnya, mempunyai hubungan metafisis dengan prinsip-prinsip transenden. Meskipun jiwa-jiwa manusia pada awalnya *dalam materi*, mereka bukanlah materi, seperti telah dijelaskan sebelumnya dalam pembahasan kita mengenai hakekat jiwa (Bab I Bagian ini).

Karena segala sesuatu di dunia ini bergerak dan berkembang, termasuk jiwa manusia, orientasi segala sesuatu menuju Tuhan, "kehidupan sesudah mati" merupakan istilah relatif: tumbuh-tumbuhan merupakan "kehidupan sesudah matinya materi inorganik," kehidupan binatang sesudah matinya kehidupan tumbuh-tumbuhan, dan kehidupan manusia adalah setelah matinya kehidupan binatang. Tetapi terdapat suatu perbedaan antara manusia dan wujud-wujud yang lebih rendah: jika wujud-wujud yang lebih rendah, ketika mereka berkembang ke bentuk-bentuk wujud yang lebih tinggi, harus mengubah spesies mereka, yakni individu-indvidu dalam spesies yang lebih rendah yang tidak dapat berkembang ke spesies yang lebih tinggi, tetapi hanya spesies sebagai keseluruhan dapat bertindak demikian (seekor kera individual, misalnya, tidak dapat menjadi manusia, tetapi kera sebagai spesies dapat berbuat demikian, *Asfar*, IV, 2, hlm. 25, baris 1-3). Hanya manusia semata yang, *dalam wujud individualnya,* dapat sekali lagi (yakni, terlepas dari perubahan spesies – dari spesies yang lebih rendah ke manusia) berlalu dan mengalami semua tingkat wujud – dari embrio ke intelek yang matang. Individu-individu pada spesies yang lebih rendah juga bergerak dan berkembang, tetapi dalam masing-masing spesiesnya.[31] Ini tentu tidak benar karena seperti manusia, pada tingkat embrionya, adalah seperti tumbuh-tumbuhan, demikian juga dengan kasus embrio binatang, meskipun akhir manusia adalah menjadi Akal, sedang binatang tidak dapat melampaui spesiesnya *sebagai individu.*

Terdapat sifat dasar lain yang mencirikan proses kehidupan evolusioner ini – dan kehidupan sesudah mati. Jika dalam jenjang wujud yang lebih rendah, perbedaan intra-spesies sangat signifikan – semua anggota spesies nilainya kira-kira sama – sebagai evolusi menaik, perbedaan-perbedaan intra-spesies ini semakin menjadi lebih besar. Ini benar dalam kaitannya dengan manusia. Alasannya adalah jika, pada tingkat yang lebih rendah gap antara potensi dan aktualitas sangat sedikit – pada tingkat yang paling rendah adalah kosong – gap ini meningkat, seperti kita yang semakin menjadi tinggi. Ketika kita menjadi spesies manusia, gap tersebut sangat besar sehingga anda dapat berbicara tentang sejumlah orang secara literal sebagai sedikit orang dan lebih banyak binatang, sedang orang-orang lain secara literal lebih banyak orang, yakni mereka yang telah mengakutaliasikan intelek mereka sepenuhnya. Pandangan ini tidak dapat dituduh melanggar definisi manusia sebagai "binatang rasional" di mana semua anggota sama-sama berpartisipasi, karena definisi tersebut hanya menunjuk pada potensi, tidak pada aktualitas.[32)] Di awal karir manusia, jiwanya "berada dalam badan," sampai pada tingkat intelektual murni, badan tersebut secara literal "berada dalam jiwa."[33]

Pandangan ini bisa jadi membikin kaum Muslimin shock sesuai dengan hakekat egalitarian Islam; namun egalitarianisme tersebut tidak menunjuk pada nilai dalam individu-individu. Al-Qur'an dan Hadits sering berbicara tentang tingkatan-tingkatan tak terbatas penghuni Surga dan Neraka, dan Shadra memanfaatkan bahan-bahan ini untuk memenuhinya. Bahkan dalam kehidupan ini, al-Qur'an berbicara tentang kebanyakan manusia yang membandel terhadap Kebenaran sebagai "binatang-binatang – bahkan lebih buruk ketimbang binatang" (VII, 179). Kitab Suci tersebut tidak banyak berbicara mengenai penghargaan intelektual tetapi penghargaan moral, namun bagi Shadra penghargaan dan kebaikan moral pada dasarnya bergantung pada nilai intelektual.[34)]

Proses evolusi tersebut, karena ia berawal dari yang lebih umum ke yang lebih konkrit, dari yang kurang menentukan dan tak terdiferensiasi ke yang lebih menentukan dan lebih terdiferensiasi – dari wujud yang kurang ke wujud murni – ia harus berakhir pada suatu titik di mana setiap manusia – terutama mereka yang telah menjadi intelek aktual seperti akal transendental – menjadi spesies hingga

dirinya. Proses evolusi ini juga tidak berhenti setelah kematian. Meskipun tidak ada "proses menjadi," tidak ada perubahan dari potensi ke aktualitas (karena "potensi" sebagaimana kita ketahui hanya dalam materi), namun perubahan dapat terjadi dalam kehidupan sesudah mati (yakni, setelah kematian badan), yakni perubahan-perubahan seketika itu. Jiwa-jiwa yang tidak berkembang tetap dapat berkembang, berkat siksaan yang akan mereka alami di dunia lain, karena mereka tidak berkembang di sini.

Karena itu, dengan keras Shadra menolak pandangan yang tidak mengakui adanya kehidupan individual.[35] Baginya, faktor-faktor yang membedakan adalah imajinasi dan intelek, yang belakangan ini melebihi yang terakhir. Ini benar-benar berlawanan dengan semua ajaran Yunani – Platonik, Aristotelian dan Neoplatonik – yang menurut mereka individuasi merupakan fungsi materi dan, dengan hilangnya materi, tidak ada individu yang hidup. Sebaliknya, bagi Shadra, individuasi merupakan fungsi proses evolusioner wujud sendiri. Titik evolusi tertinggi, pemilikan wujud murni, *berarti* individualitas murni; karena itu Tuhan adalah individu tertinggi.

Tangga pertama sesudah kematian adalah tangga "kubur," yakni tangga pertengahan antara kematian dan "kebangkitan" badan. Bagi Shadra, tangga "kubur" berarti terbungkusnya jiwa dalam fisik atau bahkan fakultas-fakultas imajinatif, karena dalam perjalanan umum manusia, intelek tidak diaktualisasikan sepenuhnya dan, karenanya, imajinasi, bahkan bagian-bagian badan akan bertahan, meskipun badan material telah tiada. Bagi mereka yang telah mengaktualisasikan intelek mereka, tangga "kubur" akan dilalui selintas atau cepat sekali. Tangga "kebangkitan" berarti penanggalan, pada bagian jiwa, semua yang fisik dengan melalui pengaturan atau memori.[36]

Shadra meriwayatkan berbagai interpretasi atas suatu hadits yang menegaskan bahwa dalam diri manusia terdapat "akar buntut" *('ajb al-dzanab)* yang tetap hidup, yang darinya Tuhan akan menciptakan kembali manusia. Sejumlah filosof menginterpretasikan ungkapan ini sebagai "jiwa." Para teolog menganggap hal ini sebagai atom dasar dalam badan manusia, sedang Ibn 'Arabi menyebutnya "esensi manusia," Menurut Shadra, ungkapan tersebut berarti daya imajinasi, karena ia merupakan "akar buntut" yang menghubungkan manusia

dengan alam dunia, yakni materi.[37] Imajinasi inilah yang menggantikan materi di dunia lain. Itulah sebabnya, mengapa dalam kehidupan sesudah mati tidak ada proses menjadi atau perubahan dari potensi ke aktualitas, tetapi penciptaan seketika, karena imajinasi menciptakan obyeknya sekaligus.[38]

Orang-orang yang mencapai wujud intelektual murni di dunia ini – intelek yang diaktualisasikan di sini tetapi menjadi intelek murni segera setelah meninggal, akan bersama-sama dengan wujud-wujud yang jarang seperti para Nabi – atau mereka yang mempunyai intelek sangat dekat dengan Kehidupan Ketuhanan, sebagai anggota-anggota wujud absolut. Tidak ada perbedaan di antara mereka – meskipun sebagai individu mereka berbeda – kecuali bahwa wujud murni dapat menjadi "lebih atau kurang." Ini berarti, dalam alam wujud murni, *apa* atau "quiditas" (esensi) sesuatu dan *mengapanya* sesuatu, yakni sebab-sebab formal dan akhir, bekerja sama (berkoalisi). Hirarki wujud murni yang progressif ini dalam dirinya merupakan kesatuan, seperti bagian-bagian badan yang diperluas membentuk suatu kesatuan.[39] Tujuan perkembangan hirarkis ini adalah Tuhan yang durasi, intensitas dan jumlah tindakan-Nya tak terbatas; sedang durasi lainnya terbatas, meskipun intensitas tindakan tidak, karena mereka adalah perantara antara Wujud yang Niscaya – Tuhan – dan dunia yang mungkin. Namun, tetap sulit melihat bagaimana Intelek-intelek murni yang, menurut Shadra, berbeda dari Tuhan, dan juga dalam diri mereka terdapat istilah-istilah "lebih atau kurang wujud," pada saat yang sama dapat digambarkan sebagai "wujud-wujud murni dan absolut" *(al-wujud al-Sharf; al-anniyah al-mahdhah)* – dan Shadra sering menggambarkan mereka sebagai bagian Tuhan – karena mereka harus menyaksikan dalam diri mereka sesuatu yang mungkin. Posisi mereka kelihatannya sama dengan posisi Sifat-sifat Tuhan yang juga dikatakan Shadra sebagai perantara antara wujud Esensi Tuhan yang absolut dan Dunia Kemungkinan.[40] Shadra menegaskan bahwa pengakuan kontinuitas intelek dengan wujud Tuhan sangat penting untuk menghindari penerimaan ketakterbatasan yang "dibatasi pada dua sisi." Ini berarti, karena sejumlah wujud intelektif yang diduga sangat dekat dengan Tuhan dapat diduga ditransendensikan oleh wujud yang lebih tinggi yang kemudian menjadi dekat dengan Tuhan – dan seterusnya *ad infinitum* – penurunan yang terbatas ini dapat

terhalang pada tujuan yang lebih atas hanya oleh konsep kontinuitas langsung. Karena Tuhan, sebagai puncak kontinuitas, adalah diri-Nya yang tak terbatas.[41)]

Intelek-intelek, seperti telah kita lihat di atas, yang merupakan status atau identik dengan Sifat-sifat Tuhan ini, merupakan manifestasi *(mazhhar)* Tuhan. "Cermin" di mana manifestasi atau refleksi ini terjadi tidak lain adalah wujud Tuhan. Karena itu, Tuhan merenungkan diri-Nya melalui manifestasi ini, dan intelek-intelek tersebut adalah bentuk-bentuk atau citra-citra Tuhan, dari sudut pandang ini. Kedekatan dan kehadiran intelek-intelek ini dengan Tuhan merupakan "kebangkitan" dan "kehidupan mereka sesudah mati." Hasil yang sama dapat dicapai dari sudut pandang teori pengetahuan yang mensyaratkan kesatuan intelek dan obyek-obyeknya – Tuhan dalam hal ini sebagai subyek, sedang intelek-intelek sebagai obyek pemikiran. Meskipun yang demikian itu bukan merupakan prinsip bahwa yang lebih tinggi merenungkan yang lebih rendah, namun kemudian Intelek-intelek ini sebagai bagian-bagian Tuhan sendiri (dianggap sebagai bagian-bagian karena mereka inferior, dianggap sebagai wujud Tuhan karena mereka adalah Tuhan itu sendiri).[42)] Intelek-intelek ini juga memikirkan Tuhan, tetapi dalam cara yang kurang sempurna – melalui kontemplasi diri mereka sebagai efek-efek Tuhan – karena jika tidak demikian, mereka secara absolut menjadi identik dengan Tuhan.[43)]

Karena Shadra menganggap bahwa imajinasi juga hidup, ia percaya bahwa semua binatang yang mempunyai imajinasi dan memori yang lebih tinggi terus berkembang mempunyai kehidupan individual. Binatang-binatang ini akan tetap berada dalam tangga "kubur" salama-lamanya atau *'Alam al-Mitsal* (Alam Bentuk-bentuk atau Imajinasi), karena mereka tidak mempunyai potensi-potensi intelektual. Tentang manusia biasa, dan ini merupakan bagian terbesar manusia (masyarakat umum, wanita, anak-anak dan Shadra berulang-ulang menegaskan, masyarakat yang berprofesi dan berketrampilan biasa, termasuk orang-orang medis, dan dalam hubungan ini ia melemparkan kritik tajam terhadap Ibn Sina yang di samping menjadi [mencoba menjadi?] seorang filosof, berpikir sangat cocok sebagai seorang ahli medis),[44)] mereka akan tinggal lama di *'Alam al-Mitsal,* bergantung pada sejauh mana mereka tenggelam dalam kecen-

derungan fisik. Semua jiwa semacam itu tidak menciptakan badan-badan imajinasi seketika, badan-badan sebenarnya, tetapi bukan badan-badan material. Badan-badan ini, yang akan dihubungkan dengan jiwa seperti bayangan atau refleksi, karena mereka tidak lagi sebagai sarana-sarana jiwa untuk menyempurnakan diri mereka, sebagaimana badan-badan duniawi sebelumnya, akan mencerminkan watak-watak jiwa, apakah baik atau buruk, yang diperoleh di bumi ini. Karena badan-badan ini tidak menempati ruang, mereka tidak lagi saling menghalangi satu sama lain dan ketakterbatasan mereka dapat saling berdampingan.[45)]

Shadra tidak terlalu tegas berbicara dalam hal sebab-akibat proyeksi-proyeksi watak-watak psikis ke dalam badan-badan imajinasi. Ia kadang-kadang mengatakan bahwa mereka akan disebabkan oleh jiwa berkat perolehan watak-watak tertentu, di bumi ini, tetapi kadang-kadang menegaskan bahwa imajinasi-imajinasi ini – baik atau buruk – ada dalam *'Alam al-Mitsal* sedemikian rupa, yang akan muncul dalam jiwa sesudah mati, dan akan direfeleksikan atau diproyeksikan kembali oleh jiwa ke dalam badan, kemudian jiwa akan mengalami kenikmatan atau kesengsaraan (mungkin seperti kasus) "kesehatan dan sakit fisik di dunia yang berasal dari jiwa [ke dalam badan] lalu jiwa sendiri mengalami kenikmatan atau kesenangan atau kesengsaraan atau derita."[46)] Alasan bagi ambiguitas ini menunjukkan bahwa Shadra meyakini dua jenis *'Alam al-Mitsal:* yang satu ontologis mutlak, terlepas dari jiwa, dan lainnya terbatas, yang diciptakan oleh jiwa sendiri; ia kelihatannya tidak yakin mengenai hubungan antara keduanya. Badan itu sendiri disematkan dengan kehidupan dan daya kognitif, karena ia merupakan refleksi jiwa, tidak seperti badan bumi ini yang mati dalam dirinya dan hanya menerima kehidupan dan fakultas-fakultas kognitif secara tidak langsung.[47)]

Di antara jiwa-jiwa yang baik cepat atau lambat akan berhubungan dengan alam intelektual, setelah disucikan oleh api penyucian, jika mereka telah merasakan kehidupan intelektual di dunia ini. Jika tidak, mereka hanya akan menikmati kenikmatan-kenikmatan imajinatif inderawi. Sedang yang buruk: jiwa mereka akan memproyeksikan imajinasi indera yang mengagumkan dan menghebohkan. Mereka akan menjadi babi, singa atau serigala dan sebagainya sesuai dengan sikap mereka sebagai orang yang tamak, suka bertengkar, tidak

bermoral dan lain-lain. Ini tidak berarti bahwa mereka akan menjadi binatang-binatang yang sebenarnya, material, karena tidak mungkin terjadi pengembalian atau perpindahan. Ini berarti bahwa karena spesies manusia, seperti telah dikatakan sebelumnya, memperlihatkan dalam rentang perbedaan-perbedaan khusus di dalam, seluruh spektrum bentuk-bentuk wujud yang lebih rendah, orang-orang khusus yang buruk akan, meskipun mereka mempunyai badan manusia, *melihat diri mereka sebagai binatang-binatang* dari berbagai jenisnya. Orang-orang ini, setelah terbakar lama dalam api yang membakar kebinatangannya, secara umum akan dibebaskan, kecuali sejumlah kecil orang yang dosanya tidak dapat disembuhkan. Yang terakhir ini dapat juga secara kebetulan dapat diubah atau kehilangan minat berpikir sama sekali.[48)]

Binatang-binatang dan alam-alam yang lebih rendah juga akan "dibangkitkan" bukan sebagai wujud-wujud partikular atau individual, tetapi sebagai spesies. Mereka akan ditingkatkan dan akan kembali pada apa yang oleh Plato disebut Dunia Idea dan apa yang oleh para pemikir Persia kuno disebut "Para Pelindung" (atau Penguasa, Tuan) imajinasi yang mati, yakni badan-badan material *(arbab al-ashnam)*.[49)] □

CATATAN

1. *Asfar,* IV, 2, hlm. 2, baris 10-hlm. 3, baris 5; hlm. 3, baris 22-hlm. 4, baris 10.
2. Tentang ketidakmungkinan gerak substantif dibalik, *ibid.,* hlm. 16, baris 12-23, dan yang diterapkan terutama pada jiwa, *ibid.,* hlm. 21, baris 5-11. Tentang perkembangan simultan jiwa dan badan, lihat rujukan sebelumnya.
3. Al-Qur'an, 5: 60; 2: 65; *Asfar,* IV, 2, hlm. 5, baris 4.
4. *Asfar,* IV, 2, hlm. 6 baris 1.
5. *Ibid.,* hlm. 153, baris 8-9; hlm. 7, baris 3-19; hlm. 26, baris 12-hlm. 28, baris 2; hlm. 33, baris 8-hlm. 34, baris 8, *et seq.* Pendapat Shadra di sini adalah bahwa badan bumi harus merealisasikan potensi jiwanya. Ketika potensi-potensi telah direalisasikan – apakah untuk kebaikan atau keburukan, apakah intelektif atau imajinatif – badan material ini menjadi atau digantikan oleh badan tetap yang tidak lagi mempunyai potensi untuk direalisasikan; jiwa juga telah mencapai kesempurnaannya dan tidak lagi memerlukan gerak dan kerja. Dalam hubungan ini, Shadra menolak ajaran orang-orang kedokteran seperti Ibn Sina tetapi secara aktual berasal dari Aristoteles (yang mengatakan bahwa dalam usia yang tua fakultas-fakultas menurun, bukan diri mereka, tetapi karena organ tempat ia bekerja telah lelah dan usang, sehingga jika orang yang tua dapat memperoleh mata orang muda, pandangan matanya akan seperti pandangan orang muda) yang mengatakan bahwa terpisahnya jiwa dari badan terjadi karena rusaknya badan, bukan karena jiwa. Shadra menentang pendapat terpisahnya jiwa dari badan material terjadi karena jiwa telah mencapai apa yang dapat ia capai dengan cara persepsi dan tidak memerlukan badan ini lagi (*Asfar,* I, 3, hlm. 50, baris 1 dst.; hlm. 55, baris 19 dst.). Menurut Shadra, jiwa secara konstan tumbuh *berkat* badan material (*ibid.,* hlm. 52, baris 1 dst.).
6. *Ibid.,* hlm. 165, baris 14-17; hlm. 4, baris 13 dst.; hlm. 11, baris 2 dst.; hlm. 12, baris 8-15 dsb. Bagi Shadra, contoh yang paling jelas tentang evolusi substantif digambarkan oleh evolusi embrio manusia menjadi manusia dewasa dan terutama menjadi Manusia Sempurna (*ibid.,* hlm. 53, baris 22-23).
7. *Ibid.,* hlm. 17, baris 14 dst.
8. *Ibid.,* hlm. 20, baris 16 dst.; hlm. 225, baris 9 dst.; hlm. 235, baris 14 dst.
9. *Ibid.,* hlm. 31, baris 12 dst.; hlm. 43, baris 14 dst.
10. *Ibid.,* hlm. 150, baris 17-hlm. 151, baris 8.
11. Lihat Sub B, Bab IV Bagian ini sebelumnya.

12. *Asfar*, IV, 2, hlm. 40, baris 2-hlm. 43, baris 14; hlm. 180, baris 2-3; hlm. 148, baris 10-hlm. 150 (dalam bagian ini, serangannya adalah terhadap Ibn Sina dan al-Farabi, dan juga al-Ghazali. Shadra juga mengatakan bahwa ajaran ini secara aktual merupakan kasus perpindahan jiwa, karena jiwa manusia yang telah terpisah diandaikan melekatkan diri pada badan langit, yang didefinisikan sebagai binatang. Shadra menegaskan jika jiwa yang telah terpisah melekatkan diri ke badan semacam itu, ia tidak dapat menjadi badannya [*ibid.*, hlm. 42, baris 20 dst.]).
13. *Ibid.*, hlm. 163, baris terakhir-hlm. 164, baris 12; hlm. 140, baris 5-hlm. 141, baris 8.
14. *Ibid.*, hlm. 147, baris 5 dst.
15. *Ibid.*, hlm. 115, baris 5 dst.
16. Lihat rujukan dalam catatan 12 sebelumnya.
17. Pernyataan dalam *ibid.*, hlm. 164, baris 12-16 dst.; hlm. 165, baris 4-6; hlm. 168, baris 2-hlm. 169, baris 2; hlm. 169, baris 3-hlm. 170, baris 18.
18. *Ibid.*, hlm. 171, baris 4-10.
19. *Ibid.*, hlm. 203, baris 1 dst.
20. *Ibid.*, hlm. 153, baris 4-16; hlm. 153, baris 17-hlm. 163, baris 8; hlm. 180, baris 7 dst.
21. *Ibid.*, hlm. 180, baris 21 dst.
22. *Ibid.*, hlm. 159, baris 3-7.
23. *Ibid.*, hlm. 159, baris 1-hlm. 161, baris 17; kutipan-kutipan dari al-Qur'an, 16:77; 54:50.
24. *Ibid.*, hlm. 171, baris terakhir dst.; kutipan, *ibid.*, hlm. 173, baris 5-9.
25. *Ibid.*, hlm. 174, baris terakhir-hlm. 175, baris 19.
26. *Ibid.*, hlm. 121, baris 6-hlm. 125, baris 8, terutama hlm. 123, baris 8-hlm. 124, baris 5; juga *ibid.*, hlm. 244, baris 18-hlm. 247, baris 7.
27. *Ibid.*, IV, 2, hlm. 97, baris 1-hlm. 98, baris 11; hlm. 99, baris, 8-hlm. 100, baris 4; hlm. 197, baris terakhir dst.; hlm. 47, baris 9.
28. Prinsip ke-11 relatif tidak penting dan menyatakan bahwa realitas pada dasarnya tiga tingkat – Alam Fisik, Imajinasi dan Intelek. *Ibid.*, hlm. 185, baris 7-hlm. 197, baris 2.
29. *Ibid.*, hlm. 197, baris 8 dst.; hlm. 207, baris 4 dst.
30. *Ibid.*, hlm. 22, baris 1 dst.; hlm. 162, baris 12 dst.; hlm. 159, baris 12 dst.; dan berbagai kutipan dari al-Qur'an yang disebutkan dalam catatan sebelumnya mengenai penciptaan kedua atau baru *(nasy'a tsaniyah, khalq jadid, nasy'a jadidah)* yang dipertentangkan dengan *khalq awwal* atau penciptaan pertama dsb.
31. *Ibid.*, hlm. 24, baris 1 dst.

32. Lihat rujukan sebelumnya dalam catatan 8; juga seluruh bagian yang penting, *ibid.*, hlm. 19, baris 10-hlm. 20, baris 15.

33. Lihat rujukan dalam catatan 27 sebelumnya dan dalam catatan sebelumnya.

34. Kesempurnaan intelektual ini merupakan satu-satunya dasar ajaran Shadra – dan Ibn Sina – bahwa dalam hidup sesudah mati, elit intelektual akan mempunyai kehidupan intelektif murni di mana orang-orang baik dan saleh yang bukan intelektual tidak dapat merasakan dan, karenanya, akan menjadi penghuni surga imajinatif.

35. *Asfar*, IV, 2, hlm. 250, baris 22 dst.

36. *Ibid.*, hlm. 218, baris 13 dst.; hlm. 224, baris 13 dst.

37. *Ibid.*, hlm. 221, baris 3 dst.

38. Rujukan dalam catatan 9 sebelumnya.

39. *Asfar*, IV, 2, hlm. 245, baris 1 dst.; *ibid.*, III, 1, hlm. 261, baris 11 dst.

40. Lihat Bagian I, Bab IV tentang keragaman Sifat-sifat Tuhan dan status mereka sebagai Akal; juga pembahasan tentang pengetahuan Tuhan dalam Sub B, Bab II Bagian II.

41. *Asfar*, IV, 2, hlm. 245, baris 6-13.

42. *Ibid.*, hlm. 245, baris terakhir-hlm. 247, baris 7; cf. *Effulgence* Pertama Tuhan dalam Bab IV, Bagian I.

43. *Asfar.*, IV, 2, hlm. 245, baris terakhir-hlm. 246, baris 1.

44. *Ibid.*, hlm. 248, baris 11 dst.; namun ada beberapa perbedaan dalam kehidupan sesudah mati antara binatang-binatang yang berkembang dan manusia yang tidak berkembang – lihat *ibid.*, hlm. 249, baris 3 dst.; *ibid.*, hlm. 181, baris 2-6; tentang Ibn Sina, lihat *ibid.*, hlm. 119, baris 1-6.

45. *Ibid.*, hlm. 200, baris 13-18; cf. rujukan dalam catatan 9 sebelumnya.

46. *Ibid.*, hlm. 43, baris 14-hlm. 44, baris 4, *ibid.*, hlm. 191, baris 13-hlm. 194, baris 11.

47. *Ibid.*, hlm. 99, baris 2 dst.

48. *Ibid.*, hlm. 4, baris 11-hlm. 6, baris 4; hlm. 247, baris 8-hlm. 248, baris 10.

49. *Ibid.*, hlm. 248, baris 11 dst.

EPILOG

Melihat kembali sistem yang sangat kompleks dan orisinal ini, meskipun dicirikan oleh sejumlah inkonsistensi dan kontradiksi yang mendasar, seseorang dapat mengatakan bahwa gagasan wujud merupakan asasnya. Wujud begitu sangat mendasar sehingga ia merupakan realitas sebenarnya: bahkan esensi, meskipun ia memiliki realitas, dipandang hanya sebagai substansi eksistensial melalui mana ia menjadi identik dengan, berkat, diferensia. Wujud adalah kenyataan yang unik dan tidak dapat direduksi, yang tidak dapat ditangkap dengan pikiran logis atau konseptual; ia hanya dapat dirasakan oleh penalaran yang lebih tinggi. Pada tingkat konseptual, tentu, terdapat sebuah *konsep* wujud, namun tidak dapat menyingkap hakekat unik wujud yang sebenarnya. Bahkan sebagai sebuah konsep, wujud tidak menyerupai konsep-konsep lain karena ia mengimplikasikan wujud yang sebenarnya yang tidak sama dengan kasus konsep-konsep lainnya.

Diawali dengan materi pertama, wujud secara terus-menerus berkembang melalui stase-stase yang berurutan berkat gerak substantif, di mana substansi – bukan sekedar kualitas-kualitas – segala sesuatu berkembang dan tidak pernah sama dalam dua kesempatan. Dunia fenomena atau hakekat fisik secara keseluruhan (termasuk jiwa-jiwa langit dan manusia yang juga merupakan bagian dunia fenomena karena mereka, di dunia ini, melekat dengan badan) dikenai perubahan evolusioner ini. Pada masing-masing tingkat evolusi, wujud meliputi dan melampaui bentuk-bentuk sebelumnya yang lebih rendah. Dalam dunia fenomena, gerak wujud "modal" mencapai tangga tertingginya pada manusia; karena itu manusia merupakan bentuk wujud tertinggi. Tetapi, karena wujud "modal" bukan sebagai wujud yang sebenarnya, maka ia tidak sempurna, yang mengimplikasikan jenis dualitas antara wujud dan esensi; manusia

harus berusaha mencapai wujud seabsolut dan sekonkrit mungkin agar ia menjadi anggota Alam Ilahiah, atau sekedar Ketuhanan yang, di samping sebagai wujud yang absolut yang paling konkrit, juga merupakan *raison d'etre* terakhir semua wujud "modal." Pada puncak evolusi ini Manusia Sempurna, diferensia wujud yang paling konkrit, berdiri tegak. Bahkan Shadra, dengan cara yang tidak konsisten, sebagaimana telah kita lihat, membicarakan Tuhan sebagai pemilik sifat-sifat dan ia telah mencurahkan pembahasan yang panjang lebar untuk membuktikan bahwa Tuhan mempunyai pengetahuan, tidak hanya sekedar wujud konkrit, tetapi juga "bentuk-bentuk substantif." Inkonsistensi ini karena usaha Shadra untuk menyelaraskan berbagai aliran pemikiran religio-filosofis Islam, terutama tradisi Peripatetik dengan Ibn 'Arabi.

Merupakan suatu hal yang menggiurkan, bagi sebagian murid Shadra, untuk menggambarkan kesamaan antara ajaran wujud dan evolusi organik filosof kita ini dengan ajaran filsafat Barat modern tertentu, misalnya, eksistensialisme, suatu bentuk evolusi Bergson dan aspek-aspek tertentu Hegelianisme yang mendasar. Tidak menutup kemungkinan terdapat persamaan-persamaan tertentu hasil pemikiran manusia, bagaimana pun jauhnya mereka dalam batasan ruang dan waktu, yang tidak perlu ditolak dan, kenyataannya, bukan suatu hal yang aneh, karena semua manusia di muka bumi telah mengangkat pertanyaan-pertanyaan mengenai hakekat realitas dan berbagai jawaban yang telah diberikan pun dapat menyingkap persamaan pemikiran tertentu. Juga harus diakui bahwa kesamaan-kesamaan antara pemikiran Shadra dan ajaran filsafat modern tertentu kadang-kadang nampak sangat mencolok. Namun, merupakan suatu kesalahan besar mendorong kesamaan-kesamaan tersebut terlalu jauh dan membaca ajaran-ajaran Shadra berdasarkan eksistensialisme Barat dan evolusionisme Bergson abad ke-20 dan sebagainya. Setiap hasil pemikiran mempunyai konteks historisnya dan lahir dari "puncak pemikiran" tertentu; konteks Shadra ditunjukkan oleh aliran-aliran pemikiran religio-filosofis tradisi Islam, yang tentu sangat berbeda dari latar belakang munculnya eksistensialisme dan evolusionisme (untuk tidak mengatakan bahwa konteks *membatasi* hasil pikiran tetapi ia *mensyratkannya*).

Mengenai eksistensialisme modern, ia berbeda sepenuhnya baik dalam sikap atau kandungan pemikirannya dari filsafat Shadra. Dasar eksistensialisme Barat modern umumnya konsep-konsep seperti "kegelisahan," "ketakutan," "pilihan yang amat penting," "untung-untungan," dan "pilihan" atau "kebebasan berkehendak" – semuanya asing bagi pemikiran Shadra. Eksistensialisme pada dasarnya berurusan dengan fenomena moral dan menentang kehendak irasional dengan rasionalitas intelektual. Shadra, di sisi lain, benar-benar merupakan metafisikawan rasional dan moralitasnya hanya upaya metafisis ini, memberikan kebenaran-kebenaran metafisis secara intelektual tidak sekedar diyakini, tetapi secara aktual dialami. Jauh dari mengakui tindakan unik yang disebut "kehendak," Shadra mereduksinya – seperti telah kita lihat dalam Bab II, Bagian II buku ini – ke dalam proses dorongan-kognisi dan berkesimpulan bahwa wujud yang tulus adalah "ia yang *mengetahui* apa yang ia lakukan dan sukai." Eksistensialisme modern, di tangan para tokohnya yang paling terkemuka, merupakan ajaran yang sepenuhnya pesimistik, yang dengan angkuh menolak rasionalitas; Shadra, baik dalam sikap maupun filsafatnya, optimistik dan rasional, dan bahkan rasionalitas-nya, khususnya, intuitif lebih dari sekedar diskursif, ia menganggap pemikiran diskursif sangat bernilai, setidak-tidaknya jika komunikasi pemikiran intuitif diperhatikan.

Meskipun demikian, Shadra mempunyai ajaran dasar yang sama dengan eksistensialisme. Yakni, realitas wujud dan ketidakrealitasan esensi atau gagasan-gagasan umum. Gagasan-gagasan umum ini lebih menyelimuti realitas ketimbang menyingkapnya, karenanya realitas bukanlah sesuatu yang umum, tetapi yang eksistensial, partikular, konkrit dan menentukan. Lebih jauh, kehendak dan pengetahuan, baginya, saling berakhir pada wujud dan sama khasnya dengan wujud itu sendiri. Tidak ada sesuatupun seperti kehendak-secara-umum atau pengetahuan-secara-umum yang hanya merupakan gagasan umum yang diabstraksikan dari wujud konkrit semacam itu. Tetapi justru di sinilah Shadra berseberangan dengan eksistensialisme modern. Jika kaum eksistensialis secara teknis menyediakan istilah "eksistensi" hanya untuk manusia, bagi Shadra, semua realitas aktual adalah "eksistensi." Tentu, ia meyakini bahwa manusia mempunyai wujud melebihi binatang – berkat ambiguitas wujud yang sistematis, namun

demikian semua realitas *ada*. Karena itu, Shadra yakin bahwa obyek-obyek material yang inorganik pun mempunyai pengetahuan-plus-kehendak *pada tingkatan wujud mereka sendiri.*

Begitu juga, titik kesamaan tertentu yang mencolok antara pemikiran Shadra dan konsepsi Bergson mengenai dinamisme evolusioner yang dapat ditunjukkan adalah: keduanya lebih menekankan intuisi daripada pemikiran konseptual yang memalsukan realitas melalui konsep-konsep yang bertingkat-tingkat, padahal hakekat realitas dinamis. Meskipun demikian, melampui hal ini, terdapat perbedaan antara keduanya. Bagi Shadra, Tuhan, meskipun menembus-semua, bukanlah imanen tetapi transenden; baginya, adanya perubahan di mana-mana di dunia ini juga merupakan tanda ketidaksempurnaan dunia dan ketidaksempurnaan ini mengimplikasikan realitas trensenden Tuhan. Juga, bagi Bergson, intuisi lebih dari sekedar tingkatan rasa, sedang konsepsi Shadra mengenai intuisi, sejalan dengan arus utama pemikiran filsafat Yunani-Muslim, adalah bentuk penalaran kreatif, yang lebih tinggi. Konsepsi evolusi murni yang sangat penting adalah asing bagi Shadra, baginya, seperti telah kita lihat, *intelek* merupakan esensi semua wujud, yang juga ambil bagian dalam cara yang samar dengan materi inorganik.

Begitu juga, pemikiran Shadra mengetengahkan ciri-ciri tertentu menarik yang menyerupai Hegelianisme, yakni, yang secara eksplisit menegaskan gagasan yang bertentangan pada tingkat yang lebih rendah secara sistematis disintesis pada tingkat yang lebih tinggi yang, karenanya, lebih konkrit dan nyata. Gagasan ini tentu masuk ke dalam semua sistem pemikiran yang menganggap tingkatan realitas *plus* gerak intrinsik. Dalam filsafat Islam, jika gagasan tingkatan realitas secara eksplisit dikemukakan sejak al-Suhrawardi dan Ibn 'Arabi, Shadra menyumbangkan unsur gerak substantif yang esensial. Ajaran tingkatan realitas tersebut berasal dari neoplatonisme yang filsafat Islam dan Barat modern juga berasal darinya. Di Barat, unsur gerak secara sistematis dilakukan oleh Hegel. Dalam filsafat Shadra, meskipun *wujud* hal-hal yang saling bertentangan diakui pada semua tingkat yang mungkin, yang disintetis pada tingkat yang lebih tinggi (itulah sebabnya mengapa, bagi Shadra, hukum kontradiksi hanya dapat diterapkan pada lingkaran hal-hal yang bertentangan pada tingkat tertentu dan tidak melampaui tingkat tersebut, selama hal-hal

yang bertentangan itu diperhatikan), namun tidak ada hubungannya dengan formulasi eksplisit ajaran Hegel yang khas mengenai munculnya penentangnya atau anti-tesis dengan tesis.

Karena itu, meskipun sah dan bahkan menarik menggambarkan kesamaan-kesamaan antara para pemikir yang masuk dalam tradisi-tradisi dari sumber intelektual dan spiritual yang berbeda, kunci utama untuk memahami dengan benar pemikir tertentu adalah mengkajinya dalam konteksnya sendiri, yang menjelaskan pemikirannya dan membuatnya bermakna. Analisis terhadap Shadra dari sudut pandang historis hampir tidak ada, dan kajian terhadap perkembangan pemikiran filsafat Islam di Timur setelah al-Ghazali hampir-hampir masih merupakan wilayah yang belum dijamah. □

INDEKS

A.

B.

C.

D.

E.

F.

U.

W.

Y.

INDEKS NAMA